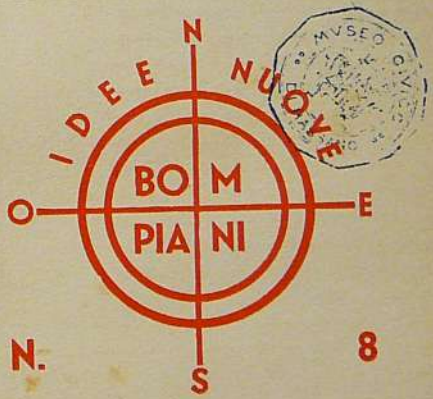
GEORGE SANTAYANA



MUSEO

IL PENSIERO AMERICANO E ALTRI SAGGI

BASSANO
MUSEO CIVICO
334
D
16
BASSANO

G. SANTAYANA

IL PENSIERO AMERICANO E ALTRI SAGGI

con una nota introduttiva di *Antonio Banfi*

Filosofo, critico, romanziere, serenamente scettico di fronte agli ardimenti e ai conflitti ideologici della cultura, arguto ed ironico innanzi ai suoi entusiasmi, dotato di una limpida ed amara sensibilità per la cruda naturalistica esistenza del mondo, innamoratamente assorto nel libero gioco delle immagini di pura bellezza e nella cristallina struttura della verità: questa è in rapido disegno la personalità spirituale di Giorgio Santayana.

Santayana osserva e giudica la filosofia contemporanea americana « come un amico di famiglia di temperamento affatto diverso ». Così la comprensione profonda dell'intimità personale e della vita culturale guidata dalla simpatia affettuosa o dall'ironia leggera, che pervade in un tono di staccata amara serenità tutti questi saggi e li avviva, lascia intravvedere sopra il conflitto delle opinioni, pura, libera e serena, la sfera eterna delle idee.

Pagg. 300 — L. 14.—

Traduzione di *Carlo Coardi*

A Mul.
20·XII-1943.

IDEE NUOVE

VOLUME VIII:

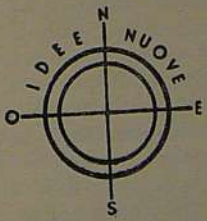
IL PENSIERO AMERICANO

E ALTRI SAGGI

GIORGIO SANTAYANA

IL PENSIERO AMERICANO E ALTRI SAGGI

CON UNA INTRODUZIONE DI
ANTONIO BANFI



VALENTINO BOMPIANI
MILANO 1939-XVII

TITOLO ORIGINALE DELLE OPERE DA CUI SONO STATI TOLTI I SAGGI QUI PUBBLICATI:

WINDS OF DOCTRINE

CHARACTER AND OPINION IN THE UNITED STATES

TRADUZIONE DI CARLO COARDI

Stampato in Italia - Printed in Italy

Copyright 1939 by Soc. An. Editrice Valentino Bompiani & C.

INTRODUZIONE

Nato a Madrid nel 1863 da famiglia nobile spagnola, cresciuto ed educato nell'America del Nord, salito ad una cattedra di filosofia dell' Università di Harvard come piú giovane collega di James e di Royce e pur rimasto estraneo, sorridente e comprensivo spettatore, a quel mondo, esule in Europa alla ricerca d' una patria spirituale — che forse solo nell' Ellade arcaica avrebbe potuto trovare — filosofo, critico, romanziere; serenamente scettico di fronte agli ardimenti e ai conflitti ideologici della cultura, arguto ed ironico innanzi ai suoi entusiasmi, dotato di una limpida ed amara sensibilità per la cruda naturalistica esistenza del mondo, innamoratamente assorto nel libero gioco delle imagini di pura bellezza e nella cristallina struttura della verità: questa è in rapido disegno la personalità spirituale di Giorgio Santayana.

E il suo pensiero ne definisce e ne fissa universalmente, in termini concettuali, le linee essenziali. Formatosi nel periodo in cui gli Stati Uniti d'America creano a se stessi una coscienza filosofica indipendente dalle tradizioni teologica ed accademica,

nella generazione fiorita tra le radicali schiette antitetiche esperienze speculative di James e di Royce e il concreto lavoro collettivo dei neopragmatisti e dei neorealisti, diretto a garantir l' esperienza e a ringiovanire i problemi, egli gode di un' assoluta libertà da ogni impostazione dogmatica del pensiero, da ogni problematica e metodica tradizionale e se dalla tradizione riprende alcuni grandi motivi, essi rivivono in lui semplificati nella schiettezza di un' intima esperienza. Così, mentre l' esigenza di una ricerca teoretica disinteressata è spinta da Santayana all' estremo e la sua atmosfera speculativa appare lavata da ogni polverosità di preoccupazioni pratiche o presupposti valutativi, le idee vi si disegnano nette senza estranea gravità illuminate e definite nel raggio di una vivida esperienza, libera da ogni accentuazione retorica.

A un tale sguardo l' interpretazione idealistica della realtà appare come una grottesca mascheratura: quella assume piuttosto un aspetto naturalistico, materialistico, si può dire, se questi termini vengano liberati dalle valutazioni e dalle interpretazioni metafisiche tradizionali e valgano solo ad esprimere la forma immediata d' intuizione e di fede realistica che determina la nostra esistenza e i nostri rapporti con le cose. In questa intuizione noi ci riconosciamo corpi viventi in un mondo corporeo vivente, determinato da leggi universali.

Ma di fronte ad essa v' è un' altra intuizione e un' altra fede che sta al fondo della nostra vita spirituale e si manifesta nell' atto di libera contemplazione: l' intuizione delle pure essenze, delle forme d' armonicità universale che l' esperienza rivela come un semplice annuncio, una luminosità fuggitiva

sul ritmo oscuro dell' essere, che la fantasia estetica coglie nel loro libero gioco, che il pensiero riconosce nei loro rapporti astratti e cristallini. Questa intuizione ci pone in rapporto con un mondo che s' oppone al primo; un mondo delle pure forme ideali in sé complete ed armoniche che nell' atto della contemplazione riempiono il nostro spirito, di fronte al mondo della concreta particolare materialità: l'uno e l'altro reali, in un irriducibile dualismo.

Tra essi è la vita dell' uomo; la ragione è la forma astratta, la cultura è l' attualità concreta dell' assurdo, grottesco, tragico sforzo di una loro conciliazione che trasporti l' idea nell' esistenza e risolva l' esistenza nell' idea. Tutto il mondo di cultura: la sfera delle virtú morali e il costume che ne deriva, le istituzioni etico-sociali, il mito e il culto religioso, il sistema dei concetti metafisici, l' obbiettività determinata dell' arte, non è che la espressione di questo tentativo vano di accordare l'inaccordabile, la vita animale e la contemplazione spirituale, tentativo ove l' umanità sconta in una dolorosa fatica, in una disperata ansietà, in una cieca crudeltà verso se stessa il timore d' accettare la verità cruda di una realtà in sé scissa e di un'irresolubile problematicità del proprio destino.

La visione del vero, il riconoscimento della radicale scissione dell' essere sgombra col timore l'ansia, ripone in calma lo spirito liberato da un compito che l' opprime, gli ridà con il vibrante senso del distacco dall' esistente in cui pure l' umanità vive, la gioia serena della contemplazione.

Da questo punto di vista Santayana osserva e giudica la filosofia contemporanea americana «co-

me un amico di famiglia di temperamento affatto diverso». Perché i motivi culturali profondi che dànno vita a tale filosofia, la traggono fuori dagli schemi tradizionali, le dànno nuove forme espressive e la travolgono in una polemica vivace sono da lui sentiti e colti nella loro complessa realtà umana, nella loro radicale parzialità, nella loro esasperata ansia di universalità, nel loro destino tragico e grottesco insieme, nella loro intima profonda intimità personale. Il sistema delle idee che tali motivi informano nelle dottrine dei singoli filosofi rivela allora facilmente le curvature, gli accenti, i toni che quelli vi determinano e in ognuna delle esposizioni critiche sembra acquistare nuova indipendenza e nuova universalità.

Così la comprensione profonda dell' intimità personale e della vita culturale guidata dalla simpatia affettuosa e dall' ironia leggera, che pervade in un tono di staccata amara serenità tutti questi saggi e li avviva, lascia intravedere sovra il conflitto delle opinioni, come il cielo che avvolge e accoglie tutte le ansie e le lotte degli uomini, pura libera e serena la sfera eterna delle idee.

A. Banfi

L' ATTEGGIAMENTO INTELLETTUALE DELL' ETÀ PRESENTE

La nostra è un' età critica, che presenta alcuni aspetti interessanti. La civiltà caratteristica del Cristianesimo non è tramontata, ma un' altra ha già cominciato a soppiantarla. Noi ammettiamo ancora il valore della Fede; apprezziamo ancora le arti pompose dei nostri avi; siamo cresciuti, per quanto riguarda l' architettura, la scultura, la pittura, la poesia e la musica, nello stile accademico. Siamo ancora attaccati all' idea della monarchia e dell' aristocrazia, ed a quel pittoresco ordine sociale che riposava sulle istituzioni locali, sui privilegi di classe e sull' autorità della famiglia. Taluni di noi, anzi, sentono ancora il bisogno, direi, organico di tutti questi elementi, vi si aggrappano con tenacia e sognano di ringiovanirli. D' altra parte, il guscio del Cristianesimo è rotto. L' indomabile spirito dell' Oriente, il passato pagano e il futuro industriale socialista gli si oppongono con pari autorità. Tutta la vita della nostra mente è permeata dall' affiorare di uno spirito nuovo.

Sono parole queste, che possono far rabbrividire; ma descrivono qualcosa di positivo che ha in

sè le sue giustificazioni, qualcosa che è profondamente radicato nella natura umana e che ispira i nostri cuori, qualcosa che, al pari d' ogni impulso vitale, è pregno di una sua propria moralità. E' invano che lo deprechiamo; esso ha già, pel tramite della moda, del linguaggio e delle nostre inclinazioni, preso possesso di noi. Gli stessi plutocrati, i monarchi stessi si sentono a lor agio solo quando sono volgari. Financo i prelati e i missionari, è difficile che siano sinceri o consci dell' onestà delle loro funzioni, salvo quando si dedicano ad opere di assistenza sociale; perché, volere o no, il nuovo spirito ha fatto presa anche sulle nostre coscienze. È uno spirito amabile e insieme sconcertante, capace di liberare come di tiranneggiare; e il filosofo contemporaneo, che conosce e la vita vecchia e la nuova, potrebbe ripetere ciò che Goethe disse delle proprie vicende amorose: è bello veder sorgere la luna quando il sole splende ancora.

Frattanto, in questa generazione, la nostra persona è generalmente al sicuro, e spesso confortevolmente accudita; e a chi può sospendere le proprie irrazionali fatiche abbastanza a lungo per guardarsi d' attorno, il mondo, anche se non singolarmente bello o commovente, presenta tuttavia uno spettacolo rapido, drammatico, e, ciò che più interessa, insolitamente intelligibile. Le nazioni, i partiti, i moti che animano la scena hanno una storia nota. Non siamo condannati, come gli uomini di tante generazioni passate, a combattere e a credere senza avere un barlume della «causa». Il passato giace davanti a noi: la sua storia è di pubblico dominio. Ognuno esprime la propria opinione, e ad alta voce rende noti i propri bisogni. In questa Ba-

bele di ideali poche sono le domande che risultino letteralmente soddisfatte; ma molte vaporano, si fondono insieme, e conseguono un esito inatteso, del quale si contentano. L'osservatore vede l'intera vicenda come una colossale commedia allegra, la quale rimescola in lui, in un modo non del tutto spiacevole, quella temeraria depravazione animale che giace al fondo della natura umana.

Una delle piú salienti caratteristiche della situazione attuale è che la confusione morale non si limita al mondo esterno, scenario sempre di profondi conflitti, ma ha penetrato lo spirito e il cuore dell'individuo. Mai forse furono gli uomini cosí simili tra loro e, interiormente, cosí diversi. In altre età, disparate classi di uomini si allineavano su diversi livelli di cultura, tutte magnificamente pronte a perseguitare l'avversaria o a lasciarsene sopraffare pel trionfo dei rispettivi princípi. Questi credenti militanti erano acutamente consci di avere dei nemici; ma li ignoravano, o li consideravano unicamente come nemici, come bieche forze negative, come abbominevoli diavoli neri, la cui esistenza poteva, sí, render difficile la vita, ma non offuscarne l'ideale. Nessuno mirava a capire i propri nemici, o a conciliarseli, o a convertirli; ciascuno si limitava ad umiliarli o con arroganti confutazioni o con botte magistrali. Ciascuno era persuaso che la ragione stava tutta dalla propria parte: segno che quel tanto d'intelligenza che possedeva si muoveva in libertà, ma esclusivamente entro il binario della propria fede. La fede di ognuno era intelligente: nel senso che ognuno capiva la propria fede, e possedeva, quasi istintivamente, la chiara percezione di ciò che era piú o

meno compatibile con essa. L' individuo difendeva i suoi muri e coltivava il suo orto. La sua posizione e i suoi possedimenti, erano inequivocabili.

Quando persone e spiriti erano cosí distinti da classe a classe, era possibile contare gli individui e descriverli. Sotto la Riforma, quando la confusione attinse il suo culmine, avresti potuto accertare, quasi statisticamente, quali uomini e quali regioni ciascuna parte sottraeva all'opposta: non era possibile sbagliarsi. Quindi fu facile scrivere la storia delle vittorie e delle sconfitte delle parti opposte. Cosí nel Settecento era facile percepire quanti Voltaire e Rousseau si distinguessero dai Bossuet e dai Fénélon. Ma come appurare, oggi, per esempio, se il Cristianesimo conserva o no le sue posizioni? Un vescovo può essere modernista, un farmacista può essere un teologo mistico, uno psicologo può credere negli spiriti. Perché anche la scienza, che aveva pur promesso di fornire alla filosofia fondamenta nuove e solide, ora permette alla filosofia di minarle; e la vediamo, per le bocche di taluni dei suoi oratori piú accreditati, rimangiarsi le sue promesse, e ridursi a qualcosa di assolutamente convenzionale e malsicuro. La natura umana è cosí fatta che non si rassegna ad ignorare ciò che non è noto, ma è negligente nel procurarsi quel tanto di conoscenza che è disponibile a portata di mano; e anche a chi si mostra diligente in quest' ultima ricerca talora vien fatto di nuocere al proprio sapere cercando di superare in scetticismo psicologico i filosofi di professione, pel gusto di tuffarsi con loro nella piú insipida delle speculazioni. Nè è questa incertezza circa i princìpi basilari, limitata a soggetti astratti. Regna altresí

in politica. Il liberalismo doveva propugnare la libertà; ma ecco i partiti avanzati che ancor si chiamano liberali propugnare oggi il controllo: sulla proprietà, sul commercio, sui salari, sulle ore di lavoro, sulla carne e sulle bevande spiritose, sui divertimenti; e, in un paese veramente avanzato come la Francia, controllo sull' istruzione e sulla religione. È solo sull' argomento del matrimonio (se lasciamo da parte l' eugenica) che il liberalismo si fa sempre piú liberale. Quelli che piú parlano di progresso lo vagliano in base alla quantità, e non alla qualità: statistiche numeriche degli analfabeti, delle popolazioni, del valore annuo del commercio; mentre il vero progresso consisterebbe piuttosto nel leggere e scrivere meno e meglio, nell' essere meno numerosi e piú buoni, e nel trarre maggior godimento dalla vita. I filantropi predicano ora la sottomissione assoluta dell' individuo, anima e corpo, agli istinti della maggioranza: del piú crudele, cioé, e del meno progressista dei padroni; e non sono sicuro che l' adagio liberale « il maggior bene dei piú » non abbia perduto checché di giusto o di generoso covasse nelle sue intenzioni, e non sia venuto a significare « la massima neghittosità del piú gran numero possibile di cittadini ».

Dal suo canto il principio della nazionalità aumenta questa strana confusione morale. Era sembrato che un' età come la nostra, mirante a livellare ed affratellare tutte le nazioni, un' età le cui conquiste avevano nella loro applicazione un carattere internazionale, fosse destinata a stabilire come una specie d'assioma la solidarietà degli esseri umani. L'idea della solidarietà è, invero, invocata sovente nei discorsi, e c' è un partito socialista, estre-

mista, che, quando la passione nazionale non lo trascina nella direzione opposta, crede fermamente nella fratellanza universale. Ma ne esclude i negri e i gialli, per cominciare; e nei circoli piú elevati, dove la storia la letteratura e l' ambizione politica dominano le menti umane, il nazionalismo è diventato di recente una passione onnivora che pervade tutto quanto. Occorre creare dappertutto parlamenti locali, occorre galvanizzare in lingua nazionale i dialetti provinciali o desueti, occorre render razziale la filosofia, spalleggiare la religione dove rafforza la nazionalità e deprecarla dove la trascende. L' uomo è certamente un animale che, se lasciato libero di vivere, vive per un ideale. Bisogna trovare qualche cosa con cui tener occupata la sua immaginazione, promuoverne le gioie e le pene al grado di amore e di odio, sostituire alla prosaica alternativa in cui si dibatte tra le consolazioni e lo sconforto la tragica alternativa tra il trionfo e la disperazione. Adesso che la tinta della vicenda quotidiana è cosí sbiadita, e la religione per lo piú è cosí vaga e accomodante, e persin la guerra è una faccenda vastamente impersonale, l' idea della nazionalità par essersi elevata al posto d' onore. È diventata l' unica illusione eloquente, pubblica, intrepida. Illusione, intendo, quando è ritenuta un bene supremo o un' essenza mistica; perché naturalmente la nazionalità è un fatto. Ogni popolo parla il suo linguaggio, e si sente parecchio a disagio là dove se ne parla un altro o dove il suo vien parlato differentemente. Agli ignoranti il forestiero, come tale, appare ridicolo, a meno che non formi una comunità superiore ad essi in numero o in prestigio, e in questo caso appare odioso. È naturale che

l'uomo preferisca vivere a casa sua, e, se costretto a risiedere lungamente all'estero, la sua integrità morale ne soffre, s'egli non avverte acuto il senso dell'esilio. È giusto ch'egli senta affetto per ciò che gli sta piú vicino. Ma questo fatto necessario, e diciam pure questo dovere, della nazionalità è accidentale, come l'età, o il sesso, che sono fatalità fisiche che possono esser fatte la base di specifiche virtú; ma non è un fine da inseguire, nè una bandiera da agitare, nè un privilegio scevro di inconvenienti. Eppure, di questa distinzione i nostri contemporanei tendono a fare un idolo, forse perché è la sola distinzione che essi sentono d'aver superstite.

Le anomalie di questo genere non saranno capite appieno fino a che i popoli non si siano avvezzati ad una teoria, alla quale fanno i sordi perché, sebben semplice e vera, è una teoria materialistica: alludo a quella secondo cui la mente non sarebbe la causa delle nostre azioni, ma un effetto, collaterale ad esse, dell'organizzazione e dello sviluppo del corpo. Ne puó quindi facilmente derivare che i pensieri degli uomini, saggiati alla stregua dei princípi che sembrano regolare la loro condotta, possono risultare ritardati, o irrilevanti, o premonitorî: perché l'organismo vivente ha parecchi strati, in ciascuno dei quali, a un dato momento, possono esistere delle attività abbastanza perfette da implicare la conoscenza, e tuttavia troppo deboli e isolate per controllare gli organi dell'espressione esterna; cosí che (per parlare geologicamente) la nostra pratica potrà risultare storica, glaciali le nostre maniere, paleozoica la nostra religione. Gli ideali dell'Ottocento, si puó dire, erano ritardati;

l' età aspirava ancora con Rousseau o speculava con Kant, ma si muoveva con Darwin, Bismarck e Nietzsche; e oggi, nelle classi di media educazione, tra le sette religiose o sovversive, possiamo rilevare dei metodi di lavoro totalmente moderni alleati con una mentalità arretrata. Tutto l' Ottocento potrebbe a ragione dire con Faust: «Due anime, ahimé, m'albergano in petto!». Le rivoluzioni che vide, lo riempirono d' orrore, e lo innamorarono romanticamente del passato, inducendolo a intenerirsi sulle rovine di questo solo perché erano rovine; e di quell' epoca la miglior cultura come il miglior romanzo, furono di carattere storico, ispirato allo sforzo di comprendere intellettualmente remote forme di vita e di sentimento, di apprezzare arti e religioni esotiche. Questa nostalgia retrospettiva, tuttavia, era lungi dall' esser solamente sentimentale, perché l'altra metà di quell'anima duplice guardava avanti. Quelle stesse rivoluzioni, spesso cosí distruttive, la riempivano di fierezza e la urgevano ad inventare futili teorie sul costante inevitabile progresso del mondo. Allo studio del passato si era sospinti da un' inclinazione romantica accoppiata ad una forma di intelligenza realistica scolastica e ad un avventuroso amore della verità. E spesso la gentilezza d' animo s' accompagna ad una curiosità drammatica. I patologi erano, di solito, dei risanatori; i filosofi dell'evoluzione erano degli inventori, o degli umanitaristi, o almeno degli idealisti; gli storiografi dell'arte (sebbene a questo riguardo l'ottimismo fosse impossibile) erano anche guide del buon gusto, acceleratori della sensibilità morale, come Ruskin, o entusiasti della bellezza pura come Pater ed Oscar Wilde. Dovunque nello

Ottocento troviamo la doppia preoccupazione del passato e del futuro: l'ansia di sapere ció che tutta l'esperienza aveva finora potuto essere, e d'altro canto la premura di conquistare un'esperienza del tutto diversa. Con l'immaginazione, il secolo era intento alla storia; con la coscienza, alla riforma.

Riforma! Magica parola che copre anch'essa un grande equivoco. Riformare significa demolire una forma per crearne un' altra; ma i due aspetti dell' atto non sempre sono ugualmente intesi né ugualmente rilevanti. Di solito il movimento s'origina sotto il nero senso dell'oppressione, e la gente prende a demolire una data forma stabilita, senza alcuno scrupolo circa la capacità dei propri affrancati istinti a generare le nuove forme di cui si possa sentire il bisogno. Cosí la Riforma Religiosa, distruggendo l'ordine tradizionale, intendeva accertarsi della verità, della spontaneità e della propagazione di certe forme religiose, senza peró vedere l'ovvio pericolo che ciascuna di queste qualità potesse risultare meschina in sé e caotica la loro somma. Se però consideriamo solo la seconda fase della trasformazione, la riforma potrebbe significare creazione d'ordine là dove questo non appariva sufficientemente manifesto. In questo senso, se ci è lecito credere a Gilbert Murray, fu una grande ondata di riforme quella che creò la Grecia antica, o almeno tutto quello che di essa era caratteristico e degno di ammirazione: uno sforzo inteso ad organizzare disciplinare semplificare purificare e ingentilire il caos di barbariche usanze e passioni che aveva preceduto. In questo caso il pericolo, un pericolo sotto il quale la Grecia finí per soccombere, sta nel fatto che un organismo cosí raffinato può

risultare troppo fragile, non abbastanza munito di contrafforti contro le eventuali ondate provenienti dal mondo incivile. Anche il Cristianesimo, nei secoli formativi della sua esistenza, fu una riforma integrativa dello stesso genere, sebbene su scala diversa e in un'altra sfera; ma anche in questo caso la plebe ridotta a schiavitú e gli imperi intellettuali, meglio attrezzati, che le sorgevano qua e là d'attorno, sembrano comprovare come l'armonia che il sistema cristiano stabilí per un momento tra vita e natura fosse parziale e precaria. È questo il dilemma terribile: deve la ragione sacrificare la naturale abbondanza all' ordine morale, o questo a quella? In ambo i casi la nostra scelta si mostrerà instabile, e ci forzerà a un nuovo esperimento.

Forse durante il secolo che è ormai passato dopo la Rivoluzione francese il pendolo ha avuto tempo di oscillare finchè ha voluto nella direzione della riforma negativa, e può ora cominciare a spostarsi nella direzione di quella specie di riforma che è integrativa e creatrice. L'ondeggiamento dei partiti politici avanzati, dal liberalismo al socialismo, parrebbe mettere in luce questa nuova tendenza; che è manifesta anche nell'amore della natura, nell'atletica, nella donna nuova, e nell' indulgente patologico atteggiamento di fronte a tutte le passioni.

Nelle belle arti, tuttavia, come anche nella religione e nella filosofia, siamo ancora diretti a tutto spiano verso la disintegrazione. Era lecito aspettarsi che a quest'ora un germe d'ordine razionale, provenendo dalle vittoriose arti costruttive e dalle non meno vittoriose scienze naturali e matematiche, avesse potuto penetrare nell'arte bella e nella speculazione. Ma finora se ne vedono scarsi indizi. Dal

principio dell'Ottocento pittura e scultura hanno traversato varie fasi, in ciascuna delle quali continuavano a sopravvivere per inerzia, con le nuove, le scuole antiche. Il romanticismo, mezzo lurido e mezzo effeminato, cedette alla tentazione di brutalmente inseguire le forme piú materiali della verità e di dare pia espressione alle forme piú umili del sentimento moderno. Il realismo aveva una vena romantica, e studiava il vizio e il delitto, il tedio e la disperazione con una simpatia raccapricciata davvero genuina. Chi si dedicò a sfoggiare un'erudizione archeologica, chi a modulare motivi esotici, chi a scoprire di nuovo o a mettere in rilievo astratti problemi di esecuzione, dato che la strada maestra della tradizione tecnica era stata abbandonata da un pezzo. Si ritiene ancora che i principianti abbiano il dovere di studiare la loro arte, ma non trovano maestri che gliela insegnino. Cosí, quando si delineò il pericolo che l'arte stesse per annegare nella scienza e nella storia, gli artisti abilmente lo sventarono convertendosi in dilettanti. L'uno si diede all'arcaismo religioso, l'altro alla composizione giapponese, un terzo a barbare sinfonie di colore; degli scultori, chi tentò di esprimere crisi drammatiche, chi l'inarticolata passione lirica del genere di quella che la musica sola è atta ad esprimere; e il capriccio piú recente degli artisti pare diretto ad abbandonare del tutto l'osservazione meticolosa per risultare puramente decorativi, o francamente mistici, e baloccarsi puerilmente con geroglifici o crudamente con caricature. Le arti sono simili a scolari che han marinato la scuola e si immaginano di divertirsi un mondo solo perchè non sorvegliati. L'artista, per interpretare la natu-

ra, non sente il bisogno d'un tema, d'una passione ideale dominante, d'un interesse morale qualunque. Non possiede minor talento dei suoi predecessori; il suo gusto, la sua visione, il suo sentimento sono spesso interessanti. Nella sua indipendenza è possente; è debole solo nel suo lavoro.

Come nell'arte ci son sempre i ritrattisti e gli esecutori di sculture ufficiali, cosí nella filosofia ci son sempre i professori; e, come accademici, son spesso colti e chiarissimi. Però in filosofia, attorno a tutti i riconosciuti sistemi ufficiali superstiti, si sta delineando, tra i professori stessi per lo piú, un nuovo movimento, molto interessante, che nelle sue varie gradazioni può essere denominato irrazionalismo, vitalismo, pragmatismo, o puro empirismo. Ma lungi dall'essere il risvegiio d'un qualunque istinto d'organizzazione, è semplicemente una manifestazione postuma dell'anarchia romantica. È essenzialmente solo una schietta proclamazione del principio sul quale la filosofia moderna è venuta costruendo — o demolendo — per questi ultimi trecento anni: alludo al principio della soggettività. Berkeley e Hume, i primi profeti di questa scuola, insegnavano che l'esperienza non è una parziale scoperta di altre cose, ma è di per sè il solo possibile oggetto d'esperienza. Quindi, disse con Kant la seconda generazione di profeti, qualunque mondo in cui ci sembri di vivere, anche quelli della teologia o della storia che Berkeley e Hume avevano inavvertitamente lasciati intatti, dev' essere un' idea, un' idea suggeritaci dalla nostra esperienza presente e che noi formiamo a quel modo che i princípi della nostra mente ci consentono o ci impongono. Ma allora, dicono gli ultimissimi profeti

Aveniarius, William James, Bergson, eccetera, questi princípi mentali non sono necessità antecedenti o doveri imposti dalla nostra immaginazione; sono semplicemente parte della stessa fuggevole esperienza, e le idee — di Dio, diciamo, o della materia — che essi princípi ci inducono a formare non hanno in sè nulla di fisso e di obbligatorio. La loro sola autorità sta nel fatto che essi possono essere piú o meno graditi o convenienti nell'arricchire esteticamente l'attimo fuggente, o nell'aiutarlo a scivolare con successo nell'attimo seguente. Il sentimento immediato, l'esperienza pura, è la sola realtà, il solo *fatto*: se le nozioni che non lo riproducono pienamente mentre passa sono ancora chiamate vere (ed evidentemente esse non dovrebbero esserlo), son chiamate cosí solo nel senso pragmatico della parola; inquantoché, pur presentando una falsa ed eterogenea immagine della realtà, esse non sono effettivamente ingannevoli; come per esempio le lettere in questa pagina non sono una fedele immagine dei suoni che evocano, né dei suoni dei pensieri, ma possono ugualmente essere abbastanza veraci, se alla fin fine inducono il lettore a vedere le cose che esse simbolizzano. Fu Bergson, il piú circospetto e il meglio attrezzato dei pensatori di questa scuola spesso balzana, che espresse questa veduta in una forma franca e valida, evitando la confusione ch'essa ha talvolta prodotto circa il «significato della verità». La verità, secondo il Bergson, è data solo in intuizioni che prolungano l'esperienza nella sua piena immediatezza proprio come nasce; d'altro canto, ogni rappresentazione, pensiero, teoria, calcolo o discorso è una mutilazione della verità, scusabile solo per-

ché impostaci da esigenze d'ordine pratico. Il mondo essendo un sentimento dev'essere sentito, per esser conosciuto; e allora v'è identità tra il mondo e la conoscenza di esso; pensando al mondo, o parlando del mondo, lo denaturalizziamo; sebbene la convenzione o l'utilità possono costringere il povero essere umano, esiliato com'è dalla realtà nella sua babilonia d'astrazioni, a pensare e a parlare. La vita, come il porcospino quando non sia arruffato da allarmi d'ordine pratico, può lasciare in riposo i suoi irrequieti aculei. Il mistico può viver tranquillo nella torpente consapevolezza delle pulsazioni del suo cuore e di quelle dell'universo.

Con ciò sembriamo aver raggiunto l'estremo limite dell'egocentrismo e dell'egodecentramento: la perfetta identità e involuzione di tutto nel nostro io. E questa è invero l'inevitabile conseguenza della dispettosa teoria della conoscenza alla quale questa scuola è devota, per quanto remota possa quella conseguenza essere dal naturalismo infantile e dalle innocenti intenzioni di molti dei suoi discepoli. Se la conoscenza è di esperienza, e l'esperienza non può esser conoscenza di nessun' altra cosa, è chiaro che la conoscenza propriamente detta è impossibile. Vi può solo esser sentimento; e la minima autotrascendenza, persino nella memoria, deve essere illusione. Puoi vedere le piú complesse immagini che vuoi: ma nulla di dipinto può esistere fuori di te, nemmeno l'esperienza passata o d'altrui, se sei tu che la dipingi [1]. Il solipsismo

(1) Forse qualche lettore non sofisticato si domanderà se non cerco di prenderlo in giro, o se si è mai sentito affermare una cosa così assurda. A rigore, il principio idealistico non giustifica la ne-

è stato l'evidente derivazione dell'idealismo; ma gli idealisti, quando fronteggiati da questa conseguenza, che dialetticamente è fastidiosa, non se ne sono mai lasciati conturbare, perchè nell'intimo del cuore la accettano. Ai non iniziati hanno semplicemente mormorato, con un pietoso sorriso e un gesto deprecatorio della mano: «Che? vi date ancora pensiero di ciò?». O, se costretti ad esser tanto scolastici da discutere il punto, hanno spiegato, come al solito, che l'io non può essere l'assoluto, perché l'idea dell'io deve, per sorgere, venir contrastata da altre idee; quindi è difficile farsi un'idea d'un mondo in cui nulla appare se non l'*idea* di noi.

---

gazione che possano effettivamente esistere cose indipendenti che per caso rassomiglino alle mie idee; ma giustifica la negazione che queste cose, se esistono, siano quelle che io conosco. Il mio passato non sarebbe il mio passato se io non me lo appropriassi; le mie idee non si riferirebbero ai loro oggetti se non fossero, e questi e quelle, idee identificate nella mia mente.

In pratica quindi gli idealisti si ritengono liberi di ignorare la gratuita possibilità di esistenze giacenti fuori dell'orbita di oggetti conoscibili dal pensatore: orbita che secondo loro è l'orbita delle sue idee. A questo modo essi convertono un umano metodo d'approccio in un editto inteso a decretare l'esistenza o l'inesistenza, e il loro punto di vista diventa la forza creativa. Quando l'idealista studia l'astronomia, impara qualche cosa sul conto delle stelle che Dio fece? Sarebbe ingenuo rispondere affermativamente. La sua astronomia consiste di due attività (ed egli è un entusiasta dell'attività) che appartengono a lui: mirare le stelle, e calcolare. Quando sia diventato veramente bravo, sa tutto quanto c'è da sapere quanto ad osservazione e calcolo, ma non sa nulla sul conto di nessuna delle stelle che Dio fece; perché non c'è nessuna stella, salvo le sue immagini visive delle stelle, e non v'è Dio all'infuori di lui. È vero che, per temperare la crudità di questa asserzione, egli mi correggerebbe e direbbe: «all'infuori del suo io superiore»; ma poiché il suo io inferiore è solo l'idea di sé ch'egli può essersi formata, è lui stesso il suo io superiore: per quanto possa risultar dubbio quale dei due, lui o la sua idea di sé, sia realmente superiore.

Questa spiegazione, mentre pretende confutare il solipsismo, ovviamente lo accetta e lo conferma, perché tocca solo l'idea che ci facciamo di noi, non il nostro essere effettivo, e non v'è mondo pensabile che non sia entro di noi. Cosí l'idealista ha irrevocabilmente sposato la teoria del solipsismo: ed è una fausta unione, solo bisognerebbe cambiar nome alla sposa.

Nondimeno, per timore della pace (e oggi la pace o non è possibile, o non è desiderata), una controcorrente raggiunge d'un subito la filosofia dell'immediato e la trascina violentemente all'opposto polo della speculazione: dall'intuizione mistica al culto commerciale dell'azione e ad una cosí completa materializzazione della mente come nessun materialista s'è mai sognata. La tenerezza che i pragmatisti ostentano verso la vita in generale, e in particolare verso l'odierna vita accelerata, ha indubbiamente contribuito a questo cambio d'indirizzo, ma la considerazione speculativa dell'immediato avrebbe da sola potuto generarlo. Perché nell'immediato cova una ansiosa aspettativa, una bramosía, un'implorazione: nulla assorbe la conoscenza cosí compiutamente come ciò che non è interamente dato. Quindi affermare che la realtà sia mutamento, sviluppo, azione, creazione, è un modo geniale per rappresentare l'immediato, com'è pure una gradita cosa da dire al mondo contemporaneo. Similmente la subitanea materializzazione della mente, l'inattesa asserzione che la conoscenza non esiste, trova la sua giustificazione nello stesso quartiere. Nell'immediato ciò che appare è la cosa, non la mente cui la cosa appare. Anche nelle passioni, quando scrutate in-

trospettivamente da vicino, troveremo una nuova sensitività o ebullizione del corpo, o un'irruzione di immagini e parole; ci riesce difficile trovarvi un oggetto separato denominato ira o amore. Quindi si può dire che le passioni, quando non se ne consideri l'essenza morale, sono, letteralmente, nulla piú che un movimento dei loro organi e dei loro oggetti, appunto come si può dire che le idee non sono altro che frammenti o fili trasversali del mondo materiale. Cosí mente e oggetto vengono confusi in una sola massa mobile: i moti sono identificati alle passioni, le cose sono percezioni estese, le percezioni sono cose ridotte. E, per una curiosa rivoluzione del sentimento, è alle cose e ai moti che viene attribuita la piena e nobile realtà. Sotto coperta d'una fusione dell'idealismo col realismo, o della neutralità d'entrambi, il materialismo morale, la venerazione cioè della pura esistenza e della potenza, prende possesso dei cuori, e l'etica si fa idolatra. L'idolatria, comunque, è scarsamente possibile se abbiamo un'idea chiara e fredda dei massi di pietra della costruzione e attribuiamo ad essi solo i moti di cui son capaci; e per conseguenza l'idealismo deve in compenso impadronirsi della fisica. Sotto lo sguardo implorante dell'adoratore, l'idolo comincia a strizzar gli occhi e sparger lagrime. Senti che la materia ansima, ti vien fatto di pensare che l'evoluzione sia piú divinamente ispirata di quanto possa mai esserlo la ragione o il sistema.

Gli estremi si toccano, e la tendenza al materialismo pratico non fu mai totalmente assente dall'idealismo dei moderni. Certo, la filosofia anglo-tedesca perdette un tantino della sua tumida

«rispettabilità», e l'Inghilterra darwiniana, come pure la Germania bismarckiana, si lasciarono guidare ancora da un'altra ispirazione. La venerazione della potenza è una vecchia religione, e Hegel, per non risalire piú addietro nel tempo, ne è pieno; ma il sistema ch'egli costruí qualificava — al pari della religione tradizionale — la propria venerazione del successo attribuendo successo, almeno nel futuro, a quanto poteva effettivamente ispirare venerazione: e un cosí chiaro maestro nell'arte dell'equivoco com'era lui non poteva aver la minima difficoltà a convincer se stesso che il bene deve per forza trionfare alla fine, se è vero che ciò che alla fine trionfa è bene. Anche tra i pragmatisti il culto della potenza è ottimistico, ma non è alla logica che essi attribuiscono potenza. La scienza, essi dicono, è valida in quanto serve all'industria, e la filosofia lo è in quanto serve a correggere checché nella scienza possa conturbare la fede religiosa, che a sua volta è valida in quanto aiuta a vivere.

A che cosa l'industria o la vita siano utili, sarebbe malizioso indagare: la fiumana ci trascina via, e convien nuotare con la corrente. Comunque, il preoccuparsi della sopravvivenza, che par essere il principio pragmatico della morale, non offre un rimedio contro l'anarchia morale. Per assicurarci una salda presa sulla vita dovremmo, secondo Nietzsche, essere imperiosi, poetici, atei; ma secondo William James, democratici, concreti, credenti. È difficile dire se il pragmatismo sia venuto per emancipare lo spirito individuale e renderlo signore, o al contrario per dichiarare che lo spirito è un semplice strumento ideato per la sopravvivenza della carne. In Italia, sembra che la mente venga

febbrilmente sublimata alla dignità di un creatore assoluto, il quale evoca a volontà, ad ogni momento, un nuovo passato, un nuovo avvenire, una nuova terra, un nuovo Dio. In America, invece, viene presentata piuttosto come un dispositivo non patentato atto a lubrificare il motore del corpo per farlo rendere il doppio.

La fede nell' evoluzione e l' aspirazione ad una vita intensa sono due caratteristiche del sentimento odierno; ma non sembrano compatibili con quel disprezzo dell'intelletto che ne è una terza caratteristica. L' intelligenza umana è, certo, un prodotto, recente ed altamente organizzato, dell' evoluzione: dovrebbe, apparentemente, venir apprezzata al pari degli occhi dei molluschi o delle antenne delle formiche. E se la vita è migliore quanto piú è intensa e concentrata, sembrerebbe che l' intelligenza dovesse essere la miglior forma di vita. Ma la nostra età si sente cosí impacciata dall' alto grado di intelligenza che possiede, che agogna qualcosa di meno vitale, e sospira ciò che l' evoluzione ha lasciato indietro. Alla presenza di sistemi cosí crudelmente eminenti come l' astronomia o cosí crudelmente confusi come la teologia, sente la nostalgia del fango. Era solo dove la materia morta opprimeva la vita, ci dice Bergson, che la vita era costretta a farsi intelligenza; per questa ragione, l' intelligenza uccide checché tocchi; è il tributo che la vita paga alla morte. Alla vita tornerebbe gradito affrancarsi da questa penosa sommissione alle circostanze e fiorire in qualche piú amena direzione. La filosofia di Bergson è un tentativo di perlustrare in questa nuova direzione, di disintegrare l' intelligenza e di stimolare l' esperienza

simpatizzante. Il fascino di questa filosofia sta nel sollievo che procura alle immaginazioni logore, dalle quali la religione è svanita, e che son tenute distese sul macchinario degli affari e della società o su passioncelle prese a prestito che vestiamo di meschina rettorica e punteggiamo di volgari piaceri. Vedendo l'intelligenza ridotta a schiavitú, gli uomini d'oggi la suppongono essenzialmente servile; invece di liberarla, tentano di eluderla.

Non abbastanza liberi essi stessi moralmente, ma legati al mondo in parte dalla divozione religiosa e in parte dall'industrialismo, non pensano ad elevarsi cosí da poter contemplare con distacco le cose terrene e la vita stessa e l'evoluzione; ricorrono piuttosto alla sensibilità, e cercano qualche via traversa, dell'istinto, poniamo, o della simpatia drammatica, in cui andar randagi.

Non avendo cuore per gli estremi ideali, si rintanano nel primitivo. Ma l'aspirazione al primitivo è una malattia della cultura: in etica è arcaismo. Tanta preoccupazione di vitalità è sintomo di anemia. Quando la vita era davvero vigorosa e giovane, ad esempio nei tempi omerici, nessuno pareva temere che potesse venir soppressa né dall'incubo della materia né dalla petrificante influenza maligna dell'intelligenza. La vita era come il lume del giorno; una cosa da usare o sprecandola o godendone, non una cosa da venerare; e spesso il lusso del vivere consisteva nel vigorosamente somministrare attorno la morte. La vita era bensí amata, e gli uomini ne percepivano squisitamente la bellezza e il pathos; ma bellezza e pathos giacevano nella divinità e nella fragilità del modello della vita. Nessuno le faceva l'equivoco compli-

mento di pensare che fosse sostanza, o forza materiale. Allora dunque la nobiltà di sentire non era impossibile, perchè v' erano ideali di vita piú alti e piú indistruttibili della vita stessa, ideali che la vita era capace di illustrare e ai quali era lecito che si sacrificasse. Nulla può esser piú meschino dell' ansia di continuare a vivere a tutti i costi e in qualunque modo: uno spirito dotato di dignità non desidera vivere se non a modo suo, e uno spirito dotato di saggezza non è soverchiamente desioso di vivere affatto. In quei giorni gli uomini riconoscevano gli dei immortali e si rassegnavano ad essere mortali. Eppure erano quelli i giorni veramente vitali ed istintivi dello spirito umano.

Solo quando la vitalità è bassa, gli uomini trovano oppressive le cose materiali, e insostanziali quelle ideali. Oggi v' è piu moto che vita, piú fretta che forza; il ticchettío delle noiose pendole materiali e sociali, sulle quali dobbiam pur regolare le nostre esistenze, ci sospinge a cercar distrazioni. Abbiam bisogno di angeli custodi che volino a noi da qualche dove, magari dalle profondità del protoplasma. Abbiam bisogno di tuffarci nelle correnti di qualche fluido vitale non umano, come tisici agli estremi, bisognosi di sole e di aria montanina; e il nostro male con le sue sofisticherie sa convincerci che non stemmo mai cosí bene nel passato, o che non fummo mai cosí acutamente consapevoli di esser vivi.

Quando il caos ha penetrato cosí addentro l'essere morale delle nazioni, è quasi vano aspettarsi ch' esse producano grandi uomini. Non occorre che il grand' uomo sia virtuoso, né che le sue opinioni siano giuste; quello che occorre è che abbia la

mente ferma, il carattere distintivo, luminoso: se ha da dominare, qualcosa in lui *deve* essere dominante. Sentiamo che è grande in ciò che chiarifica e dà espressione a cose che nel resto di noi erano allo stato potenziale, ma che col nostro pondo di carne e di circostanze eravam troppo torpidi per esprimere. Il grand' uomo è una variazione spontanea che avviene nell' umanità: ma non in una direzione determinata. Una spontanea variazione potrebbe essere semplicemente una pazzia, o una mutilazione, o una mostruosità; nel trovar ammirevole la variazione noi evidentemente invochiamo qualche principio d' ordine al quale si conformi. Fors'anche il grand'uomo rende esplicito ciò che era in noi allo stato embrionale; come quando un poeta trova la frase assolutamente giusta per esprimere un sentimento, o come quando la natura bruscamente ci sorprende offrendo alla nostra vista una forma di assoluta bellezza. O forse trae una armonia nuova da cose preesistenti ma staccate e discordanti. Il primo uomo fu un grand' uomo per quest' ultima ragione: essendo stato scimmia, una scimmia perplessa e corrotta dai suoi molteplici istinti, trovò di botto una nuova maniera per esser decente imbrigliando insieme, mediante la memoria e l' immaginazione, tutti quegli istinti e somministrando a ciascuno di essi a turno una misura di quanto gli era dovuto: il che è ciò che diciamo esser razionale. È una nuova via nella direzione della felicità, se abbiamo forza sufficiente a castigare un poco i varî impulsi che ci ondeggiano d' attorno. Ma allora perché il martire, che sacrifica tutto ad un' unica attrazione, si distingue dal delinquente e dallo stupido, che fanno lo

stesso? Evidentemente perché lo spirito che nel martire domina la carne è proprio lo stesso spirito che la carne soffoca nel resto di noi; e sebbene la sua privata ispirazione possa essere irrazionale, la tendenza che la anima non lo è, ma induce la coscienza pubblica ad agire prima che ogni altro abbia avuto il coraggio di intervenire. La grandezza è spontanea; la semplicità, la fiducia in qualche chiaro istinto ne sono due elementi essenziali; ma la spontanea variazione deve avvenire nella direzione di qualche possibile specie di ordine: deve escludere e lasciare indietro ciò che è refrattario alla moralizzazione. Ma allora come potrebbero esistere eroi, santi, artisti, filosofi o legislatori in un' età in cui nessuno fida in sé o nella ragione, in un' età in cui il termine *dogmatico* è disprezzativo? La grandezza ha carattere e severità, è profonda e sana, è distinta e perfetta. Ecco perché oggi non ve n' è.

V' è bensí un altro ordine di grandezza, o piuttosto di larghezza di mente, che è una sintesi, anche se priva di enfasi profetica o di direzione, dell' umanità nelle sue fasi correnti: la larghezza d' un Goethe, piuttosto che la bellezza d' uno Shelley o d' un Leopardi. Ma questa larghezza di mente per salvarsi dalla volgarità dev' essere imparziale, comprensiva, olimpica; non sarebbe grandezza se la sua versatilità non fosse dominata dal genio e se dinanzi alla confusione delle cose il poeta o filosofo non fossero nel loro intimo compiaciuti, esaltati, e per nulla confusi. Ciò non vuol dire che debbano essere onniscienti. Non è necessario scandagliare il terreno o verificare la struttura di tutto per sapere che cosa farne. La roccia

non sconcerta il costruttore sol perché egli eventualmente non ne conosce la composizione chimica; cosí gli insoluti problemi della vita e della natura, e la Babele della società, non dovrebbero disturbare il geniale osservatore, quand' anche egli sia incapace di risolverli. Egli può lasciare questi punti oscuri al loro posto, come caverne in un paesaggio, senza sentirsi tenuto a scrutarne le profondità solo perché oscure. Inesplorate, possono rattenere una specie di lustro; esplorate, possono accecare l' esploratore; per capirle, può esser sufficiente sapere che non meritano d' esser esplorate. È a questo modo che la piú caotica delle età e il piú eterogeneo degli orrori possono venir rispecchiati limpidamente da una mente grande, come la Rinascenza fu rispecchiata dalle opere di Raffaello e di Shakespeare; ma l'occhio del sommo dev' essere uno; il suo stile, inconfondibile; il suo visionario interesse in ciò che dipinge, schietto e supremo. Onde anche questa comprensiva specie di grandezza è impossibile in un' età in cui la confusione morale dilaga, e i caratteri sono complessi, indecisi, turbati unicamente dalla esistenza o meno di ciò che vagheggiano, ansiosi d' esser diversi da quello che sono; un' età insomma in cui il pensiero, debole, si lascia travolgere dalla fiumana delle cose.

Senza grandi uomini e senza chiare convinzioni questa età è nondimeno molto attiva intellettualmente: studiosa, empirica, inventiva, caritatevole. La sua saggezza consiste in una tal quale contrita apertura di mente; ondeggia, ma almeno ondeggiando ha acquistato un senso di possibili profondità in tutte le direzioni. In tali circostanze,

un pochino di trivialità e un po' molto di confusione nelle sue positive conquiste non sono cose goffe, e nemmeno disamabili. Questi sono i *Wanderjahre* della fede. La fede guarda sorridendo ogni faccia nuova, che potrebbe forse esser quella di un amico predestinato; corre dietro a qualunque ignoto che la attrae, ma di tanto in tanto torna a casa, tutta vibrante di una nuova tenerezza per quello che vi ha abbandonato. Sistemarsi, però, adesso le riuscirebbe impossibile. L'intelletto, il giudizio sono vacanti, in attesa d'un possessore. La vita corre torbida e piena; e non fa meraviglia che la ragione, dopo aver supposto a torto di reggere il mondo, abdichi con la miglior grazia possibile vedendo che il mondo è cosí ovviamente lo zimbello di piú crudi poteri: interessi, passioni, sentimenti in serie, maggioranze fortuite. Spoglia di responsabilità, la ragione è diventata irresponsabile. Molti critici e filosofi sembrano concepire che il pensare ad alta voce sia letteratura. Talora la ragione prova a prestare qualche po' di autorità morale a un suo padrone odierno dimostrando quanto egli le sia superiore; venera l'evoluzione, l'istinto, la novità, l'azione, come fa nel modernismo, nel pragmatismo e nella filosofia di Bergson. Altre volte si ritira nei feudi di quei temperamenti che questo mondo ha messi all'ostracismo, nella regione cioè dell'inesistente, e si consola con le conquiste che indubbiamente vi riporta. Ciò accadde tempo fa ai romantici (in un modo che ho provato a descrivere nello scritto su Shelley), sebbene le loro illusioni poetiche e politiche non consentissero loro di percepirlo. Accade oggi, dopo il disinganno, a qualche

radicale o a qualche matematico, come a Bertrand Russell e ad altri fra noi che pur senz' esser matematici o radicali sentiamo come la sfera di ciò che accidentalmente esiste sia troppo aliena e troppo accidentale per assorbire il gioco intero d'una mente libera, la cui funzione è, dopo ch' essa sia pervenuta alla chiarità e abbia fatto pace con le cose, di toccarle col proprio lume morale e intellettuale, e di esistere per sé.

Questi sono solo soffi di dottrina; però provano che lo spirito non è morto nella stasi tra le stagioni in cui spira gagliardo. Chi sa quale di questi soffi potrà raccoglier forze tra poco e sospingere vigoroso dinanzi a sé la mente della prossima età?

CAPITOLO I

IL PENSIERO AMERICANO

LO SFONDO MORALE

Verso la metà del secolo scorso la Nuova Inghilterra, beatamente adagiata nel sole della sua prosperità provinciale, fruí di un' estate di San Martino della mente; ed una piacevole letteratura riflessiva dimostrò quanto vivace possa risultare la sinfonia delle tinte d' ocra e di ruggine che caratterizzano quella stagione. V' erano poeti. storiografi, oratori, predicatori che per lo piú avevano viaggiato all' estero e studiato le letterature straniere, ed erano avidi di tenersi costantemente all' altezza dei tempi; erano degli umanisti in generale. Ma il raccolto che mieterono fu di foglie soltanto. Cotesti egregi signori avevano della vita una concezione espurgata, sterile; la loro era la purità della vecchiaia beneducata. Talora, per rendersi conto del grado di poesia cui poteva assurgere il materiale fornito dal nuovo mondo, provavano a ringiovanirsi la mente accostandosi a qualche argomento indigeno, e scrivevano « Rip

Van Winkle», «Hiawatha» o «Evangeline»; ma l'ispirazione non risultava mai molto piú americana di quella di Swift o di Ossian o di Châteaubriand. Erano dei colti scrittori che però difettavano di radici indigene e di linfa fresca, perchè era l'intelletto americano stesso che ne difettava. La loro cultura, miscuglio di sacre reliquie e di elementi acquistati deliberatamente, non era la spontanea fioritura di un'esperienza novella. Piú tardi, si levarono alcuni mirabili romanzieri analitici, che dipinsero la vita americana come era, ma con tinte amare, piuttosto tristi; quasi che non s'ispirassero alla gioia e alle illusioni ch'essa poteva offrire, ma fossero mossi soltanto da un interesse astratto nella propria arte. Se un tale, come Walt Whitman, penetrava in fondo ai sentimenti e alle immaginazioni che il mondo americano era capace di generare da sé, e li empiva di un franco e possente afflato suo particolare, egli non poteva adeguatamente rappresentare le menti consapevoli degli Americani colti, la testa dei quali pareva ancora esser separata dal tronco.

Ciononostante, negli Stati Uniti le belle lettere hanno sempre avuto due punti di contatto col grande esperimento nazionale. L'uno era d'ordine oratorio: rappresentato cioé da quella sorta di poesia patriottica religiosa o morale che ha la funzione dell'oratoria. L'eloquenza è un'arte repubblicana, come la conversazione è un'arte aristocratica.

Nei comizi e nei banchetti, dal pulpito e nella stampa, l'eloquenza poteva dare espressione agli impulsi delle comunità, riapplicare vecchie massime consacrate, mobilitare l'intera virilità e laboriosità della nazione. Sotto la forma oratoria,

la meditazione che sgorga dai problemi dell' azione può venir diretta a guidare o a sanzionare la azione stessa, e in tali funzioni attinge talora notevole elevatezza di pensiero. Sebbene gli Americani, e molti altri popoli, dicano di solito che il pensiero deve servire all' azione, fu evidentemente in quegli elevati momenti in cui l' azione diventava, nel pensiero, incandescente, che essi furono piú veramente vivi, piú intensamente attivi, e che, pur senza far nulla, essi scoprirono alfine che la loro esistenza era ben degna d' essere vissuta. La riflessione è di per sé una svolta, e la svolta decisiva, della vita. E rappresenta il secondo punto in cui la letteratura in America venne a fondersi con le attività della nazione; e per fruirne, vi si è fermata. Ogni animale ha i suoi momenti di festa o di cerimonia, quando posa, o pensa, o si liscia il piumaggio, o magari canta o vola via in una specie d' estasi. In qualche analoga maniera, quando nell' essere umano la riflessione diventa predominante, questa può farsi appassionata, può creare una religione o una filosofia: avventure spesso piú eccitanti dell' esperienza stessa ordinaria che essa interrompe.

Questa pura fiamma dello spirito non rappresenta, in America, nulla di nuovo, di sovraggiunto, o di esterno. È noto quanto fosse metafisica la passione che sospinse i Puritani ai nostri lidi; essi vi approdarono con la speranza di poter vivere piú perfettamente nello spirito. E per loro il « pilgrim's progress » non cessò quando ebbero fondate le loro chiese nella solitudine; cominciava anzi per loro un' altra migrazione, quella della mente, sollecita di fuggire i nuovi idoli e le nuove servitú

derivanti dalla prosperità, e sensibile all'eterno allettamento della verità e della libertà spirituale. Il mondo morale offre sempre nuovi continenti vergini o poco abitati agli uomini che aspirano a ciò che dovrebbe o potrebbe essere, piú che a ciò che è. Gli Americani sono eminentemente profetici, applicano la morale agli affari pubblici, sono impazienti ed entusiastici; uomini di princípi, son desiderosi di affermarli; i loro giudizi implicano spesso profondi elementi speculativi che vi trovano la loro espressione. Inoltre confidano intensamente in sé: esercitare il loro giudizio in privato è per essi non solo una consuetudine, ma un dovere consapevole. Non di rado avviene che una qualche conversione personale o qualche mistica esperienza getti in uno stampo nuovo, che può essere molto ardito, e magari radicale, la loro incrollabile fede. Tradizionalmente esercitati sul terreno della religione, sono tuttavia incertissimi, piú di qualunque altro popolo al mondo, nel campo delle varie dottrine; e se la religione è una filosofia che sogna, e la filosofia una religione che è desta, era fatale che un popolo cosí desto e cosí religioso come i vecchi yankees risultasse cosí ricco di filosofi.

Invero la filosofia, nel suo giusto senso antico di curiosità circa la natura delle cose, e pronta a trarre da questa curiosità il maggior utile possibile, non è stata assente né dalla pratica né dagli atteggiamenti umoristici degli Americani; il loro umorismo, la loro arguzia, servono da fine commento alle trasgressioni a quelle convenzioni che ognuno accetta tacitamente pur sentendole contrarie ai princípi sui quali la vita effettivamente cammi-

na. Nondimeno, per quella timidezza che la schiettezza d' animo ha spesso di fronte alla convenzione, quegli umoristi non hanno preso molto sul serio la propria saviezza natía. Mancó loro l' occasione di esprimere e difendere i princípi ch' erano implicati nelle loro opinioni quotidiane. Il loro giudizio ancora inesperto si espresse in mormorii tenuti in disparte; e nei momenti solenni venne umilmente trattenuto, quasi che fosse scandaloso. Ciò che il popolo ha rispettato fu piuttosto qualche stralcio di filosofia ufficiale, o magari qualche schema intero, ereditato o importato; nella stessa maniera che ha rispettato i teatri e i musei. Mantenere buoni rapporti con queste onorevoli istituzioni era parte della «rispettabilità» sociale: come possedere l'argenteria di famiglia. Bisognava tenere a portata di mano gli alti pensieri, come si fa coi candelabri antichi che senza candele vengon talora esposti come ornamenti in un salone inondato di luce elettrica. Persino in William James, spontaneo e stimolante come era, è discernibile sotto sotto un certo disagio; egli era sbalzato fuori all'aperto, in pieno sole, ma tra lui e il sole stava ancora la vasta ombra del tempio. Era preoccupato dal problema di sapere che cosa *dovesse* esser creduto e dal senso dell'orribile privazione di una fede. E per prima cosa, dovette mettere da parte ció che egli chiamava cinismo, senza nemmeno fermarsi a considerare se il cinismo non rappresentasse invece la piú giusta delle vedute; ed era ansioso di trovare nuove ragioni empiriche che gli permettessero di aggrapparsi al libero arbitrio, agli spiriti dei trapassati e ai numi tutelari. Nessun pensatore ha provato mai, salvo forse nell' ultimo decennio, a colmare la lacuna tra i fatti

quotidiani nei quali crede e «i problemi» della filosofia. La natura e la scienza non sono state ignorate, e in alcune scuole «la pratica» è stata costantemente presa come punto di riferimento; ma invece di fornire alla filosofia i dati di cui abbisognava, la natura e la scienza hanno soltanto costituito le difficoltà della filosofia; la funzione della filosofia è stata non di costruire su fatti noti, ma di spiegare i fatti con l'intento di sbarazzarsene.

Onde una curiosa altalena, un'incoerenza: come tra i giorni feriali e il Sabbato; come tra i modi americani e le opinioni americane.

L'eventuale riconoscimento che la filosofia debba restare attaccata alla tradizione costituiva un grande vantaggio, foriero di reciproca comprensione, di maturità, e di progresso, a condizione che la tradizione stesse sulla strada maestra della ragione. Sganciandosene, deviando, la filosofia avrebbe dimostrato di non esser padrona del suo tema. Sfortunatamente nell'Ottocento, in America come altrove, la tradizione imperante era non solo erratica, e lungi dalla strada maestra della verità, ma aveva già sorpassato l'apice della sua curva e scavalcato le sue forme classiche. Una filosofia può possedere valore in dipendenza della sua fedeltà, oltre che verso le cose, verso il metodo, e verso il genio del suo autore; puó essere un prodotto della sintesi e dell'immaginazione, come un grande poema, esprimere una delle eterne possibilità dell'essere, magari una di quelle che il Creatore puó aver ripudiato quando creò il mondo. È possibile essere maestri di falsa filosofia, anzi è piú facile che essere maestri di verità, dato che

una falsa filosofia puó esser resa altrettanto semplice e coerente quanto si vuole. Di questa categoria erano stati i maestri della tradizione che prevalse poi nella Nuova Inghilterra: Calvino, Hume, Fichte, per non menzionare altri, piú graditi perché meno puri; ma uno degli svantaggi di cotanta perfezione nell'errore è che l'illusione è piú difficile da trasmettere ad un'altra età e ad un altro paese. Se Jonathan Edwards, per esempio, è stato un calvinista di prima forza e forse il piú grande maestro di falsa filosofia che l'America abbia finora prodotto, egli scontó l'errore rassegnandosi a vedersi abbandonato, ancora vivente, financo dai suoi seguaci, mentre il mondo faceva il sordo alla sua logica senza nemmeno tentare di confutarla. Una delle peculiarità della speculazione recente, soprattutto in America, è che le idee vengono abbandonate in seguito ad un semplice mutamento che avvenga nel modo di sentire, senza l'intervento di nuove dimostrazioni contrarie o il ricorso a nuove argomentazioni. Oggidí non confutiamo i nostri predecessori, auguriamo loro allegramente buon viaggio. Anche se tutti i nostri princípi sono inavvertentemente tradizionali, non amiamo inchinarci apertamente all'autorità. Quindi i maestri del calibro di Calvino, Hume o Fichte torreggiano come formidabili spettri, stranieri e inafferrabili, dinanzi ai loro ammiratori americani. Le menti non vollero piú saperne di sistemi, nemmeno dei propri; si contentavano di assorbire piú o meno lo spirito di una filosofia e di lasciare che giocherellasse su quei fatti che per caso attiravano la sua attenzione. L'originalità persino di Emerson e di William James ebbe questo carattere incidentale;

essi trovarono nuovi approcci a vecchie credenze o nuovi espedienti a vecchi dilemmi. Essi non erano, nel senso scolastico, discepoli d'alcuno né maestri di qualcosa. Odiavano il modo scolastico di dire ciò che intendevano; insistevano su una personale freschezza di stile rifiutando di rendere il loro pensiero piú preciso di quanto era spontaneamente; e se ricorrevano alla logica, balbettavano.

Dobbiamo ricordare che fin dai tempi di Socrate, e specialmente dopo l'avvento del Cristianesimo, il dado del pensiero è stato falsato. L'indagine fu subordinata a presupposti valutativi secondo cui le possibili conclusioni erano in anticipo classificate come accettabili ed inaccettabili, edificanti o scandolezzanti, nobili o ignobili. La filosofia ebbe per radice non piú la curiosità, ma l'insofferenza d'esser stata ingannata e la paura di essere disingannata. La meraviglia del creato, nella quale sono cosí romanticamente frammisti gli ingegni luminosi e gli opachi, non si prestava piú, come nel passato, all'avventura intellettuale, non allettava piú le menti a concepire curiosi od arditi sistemi dell'universo. Ora invece gli studiosi si vedevano fronteggiati da un'ortodossia che mutava aspetto, sia pure, da tempo a tempo e da luogo a luogo, ma che sempre e dappertutto bisbigliava misteri e brandiva anatemi; e mediante i suoi gratuiti assunti rendeva artificiali i problemi che erano tradizionali, e metteva in dubbio talune verità che erano perfettamente ovvie, mentre talune favole, altrettanto ovvie, le pesava sulla bilancia, l'una contro l'altra e tutte contro i fatti. E piú di un fatto positivo fu dimostrato impossibile, o venne nascosto sotto falsa descrizione. Nelle scuole con-

servatrici il giovane studiava e si sforzava ad accettare le soluzioni ricevute; nelle scuole liberali era forse invitato a cercare soluzioni sue, ma ancora e sempre unicamente in rapporto a vecchi quesiti. La libertà, quando momentaneamente concessa, era provvisoria; se nelle loro migrazioni intellettuali gli studenti non facevano per qualche verso ritorno all'ortodossia, venivano dichiarati fuori dalle rotaie, per quanto fertile eventualmente fosse il campicello dal quale mietevano il loro modesto raccolto individuale; e se non se ne potevano controbattere le proposizioni, esse venivano dichiarate superficiali. Un simile maltrattamento avvilisce gli spiriti; ma nemmeno quelli capaci di schioccargli le dita sul naso possono sperare di farla franca, perché sentono che chiamando pane il pane sono petulanti, altezzosi; o se la loro ispirazione è troppo genuina per suggerir loro questo sentimento, essi formano inavvertitamente le proprie opinioni in contrasto con quelle che godono d' autorità, e quindi sullo stesso piano di falsità — onerosissima tassa pagata per combattere gli errori altrui —; e son rare le menti solitarie veramente grandi, come quella di Spinoza, che possano affrontare la calunnia senza amarezza o attraversare miasmatiche controversie senza buscarsi un' infezione.

In tali circostanze è ovvio che la speculazione puó esser franca e felice solo là donde l' ortodossia ha retrocesso via via abbandonando un campo sempre piú vasto all' indagine spoglia di pregiudizi; oppure (come è avvenuto tra i protestanti liberali) dove il cuore dell' ortodossia, fondendo, si è amalgamato con le piú aliene sostanze ed è pronto a precipitare in quella qualsiasi forma che si possa

giudicare attraente. Questo fu il segreto della voga straordinaria che la filosofia trascendentale ha avuto per circa un secolo in Gran Bretagna e in America; è un metodo che capacita il pensatore a rinnovellare, dall'interno, tutte le sue opinioni, conferendo loro un nuovo stato civile e una nuova interpretazione come fasi della sua esperienza o immaginazione; sí che gli pare di non ripudiare nulla e tuttavia di non esser legato a nulla, salvo al suo io creativo. Altri, molti, che non sono proclivi a praticare questo metodo trascendentale — arte personale, ardua e vana, che richiede ad ogni momento d'esser rimessa a nuovo —, ma impressionati dai risultati o dalle massime di questa o quella filosofia trascendentale, in cui ogni opinione conduce ad un'altra che daccapo interpreta la prima, ed ogni male a qualche bene piú alto che lo contiene, sono riusciti a identificare queste vedute con ciò che ad essi pareva ancora vitale nella religione.

Nonostante questo profondo mutamento nelle radici, e un'abbondante svettatura delle cime, la fede tradizionale mantiene nella Nuova Inghilterra la sua continuità e la sua untuosità sacerdotale, e fu possibile agli insegnanti e ai filosofi religiosi slittar giú dal calvinismo e in generale dal cristianesimo senza perder quota né in elevazione né in austerità. Trovavano cosí comodo e piacevole eludere il passato, ché in realtà non vennero con esso a male parole. Sentivano che il mondo era un posticino sicuro, vigilato da un Dio mansueto che dai suoi pargoli non esigeva altro che gaiezza e buona volontà; e la bandiera americana era una specie di arcobaleno, che garantiva che tutte le tempeste erano passate. O se dovevano sopravvenirne altre, co-

me la Guerra Civile, non potevano essere tanto spaventose da risultare insormontabili da parte dello spirito nazionale, ch' esse anzi servirebbero a collaudare e a rendere piú « efficiente ». Gli altri pericoli, piú insidiosi, che oggi possiamo veder pendenti sull'America, non erano ancora apparsi alla vista; l'inquietudine morale non era ancora un sintomo di cattivo augurio, la pressione degli affari non era ancora « fuori di scala » rispetto alla vita di prima né « fuori di tono » rispetto alle vecchie armonie morali. Non era ancora comparso il nuovo tipo di Americano: l' orfano indisciplinato, cosmopolita, arrivista, dai modi pieni di sicurezza ma non troppo rassicurante nella sua moralità, di fronte al quale il vecchio yankee, con la sua acida integrità, si sentiva in casa sua quasi come un estraneo. Non era « incremento » nella Bibbia, sinonimo di prosperità? Non era « l' abbondanza » sinonimo, o quasi, di felicità?

Frattanto le chiese, un poco vergognose del loro passato, presero a far la corte alla buona opinione di un mondo cosí eccellente. Benché chiamate evangeliche, eran lontano, molto lontano, dal profetarne la fine, o dall' offrire un rifugio a chi volesse abbandonarlo, o dal predicare disprezzo verso di esso; le chiese esistevano solo per servire questo mondo, e la loro piú alta credenziale divina stava in ciò, che il mondo aveva bisogno di loro. L' irreligione, la dissolutezza e il pessimismo, che di solito vanno insieme, erano cose che non bisognava piú lasciar prosperare: erano incompatibili con « l'efficienza ». « Siate cristiani! » udii una volta un Preside del Yale College gridare ai suoi allievi adunati, « siate cristiani e vincerete ». La religione

era indispensabile e sacra, quando non portata troppo oltre; ma la teologia poteva benissimo non esser necessaria. Perché voler distrarre questo mondo discorrendogli d' un altro? Per oggi era sufficiente il bene di oggi. La religione bisognava disincagliarla il piú possibile dalla storia, dall'autorità, dalla metafisica, e metterla comodamente a sedere sul retto sentire d' ognuno, sul suo indomito ottimismo e sulla fiducia nella vita. La rivelazione, data una volta per tutte in qualche remota età e regione, non era affatto miracolosa; bisognava che venisse a noi direttamente, e con maggiore autorità adesso che prima. L' evoluzione, a prenderla sul serio, e a riconoscerle anche la facoltà di includere lo sviluppo morale, dimostrava che i grandi uomini del passato potevano solo esser stati altrettanti gradini salendo i quali la dignità umana era ascesa all' altezza che ha raggiunta oggi. Sviluppare significa contenere, assommare tutto il bene preesistente, aggiungendovi un appropriato contributo ulteriore. Era innegabile che nella Bibbia piú d' un personaggio era stato una gran bella figura, e bisognava concedere le attenuanti alle influenze locali di Palestina, paese tanto piú primitivo e piú arretrato del Massachussetts. Gesú era un profeta piú affascinante e piú vicino a noi di qualunque suo predecessore; ma non si poteva negare che i venti secoli di progresso dopo di lui avevano pur potuto innalzare un piedestallo per Emerson, o per Channing, o per Phillips Brooks. Poteva per qualche verso non esser di buon gusto esprimere questo sentimento in chiare parole; uno, e forse un paio di questi grandi lo avrebbe deprecato, nondimeno esso splendeva, con fulgente soddisfazione di sé, nella

vita e nelle massime della maggior parte dei loro seguaci.

Tutto questo liberalismo, comunque, non colpí mai il centro dell' ortodossia tradizionale, e quelli che, con tutta la loro modernità, sentivano di aver ereditata la fede dei loro avi, e le erano leali, erano fondamentalmente nel vero. C' era ancora, alla fine dell' Ottocento, un residuo di ortodossia tra i parrucconi americani, e dissentirne era ritenuto scandaloso: consisteva nel credere che l' universo esiste, e che è governato a vantaggio dell' uomo o dello spirito umano. Questa persuasione, arrogante come può sembrare, è, in fondo, segno di impotenza piú che di superbia. L' anima è originalmente vegetativa; sente il bene e il male di ciò che avviene nel corpo. Gli animali, appena hanno imparato a muoversi da un luogo ad un altro, e sotto l'istinto della caccia e della fuga, cominciano a notare anche le cose esterne; ma ciò soprattutto ch' essi notano è se queste cose sian buone o cattive, amichevoli o ostili, lontane o vicine. Cosí, la situazione e l' interesse dell' animale diventano per esso la misura di tutte le cose; e l' aspetto che esso rileva diventa, per una fatalità primitiva, il nocciolo, il cuore delle cose stesse. È solo la ragione che può correggere queste puerili prospettive, neutralizzare le visioni false raffrontandole con le altre, e concepire il piano su cui stanno gli oggetti comuni alle une e alle altre, scoprendo anche la legge di proiezione che determina le singole prospettive. Ma la ragione è fra gli ultimi venuti in questo mondo, ed è debole; contro la sua persuasività sta la possente resistenza dell' abitudine e della presunzione morale. È nell' interesse dell'abitudine e del-

la presunzione, e per ristabilire la organica comoda indipendenza vegetativa dell'anima che la religione ortodossa e la filosofia faticano nel mondo occidentale: perché nell'India la mente non può esser accusata di questa pazzia. Sebbene questi sistemi non abbiano in questo momento la coscienza pulita e non si sentano molto al sicuro (perché son retrogradi e peccano contro la luce della ragione), tuttavia esteriormente sono solenni e venerabili, ed hanno assimilato, insieme col loro egoismo od umanismo, una buona quantità di saggezza morale: piú di quanta gli Indiani abbiano assimilata col loro rispetto verso l'infinito. Nel deificare gli interessi umani, la religione e la filosofia li hanno studiati ed espressi a dovere; e da altro canto chi concepisce la relatività dei beni umani è tentato a schernirli — il che è per se stesso irragionevole — ed a sacrificarli tutti alla unica passione dell'adorazione o della disperazione. Quasi nessuno, salvo forse tra i Greci dell'età d'oro, si è reso conto della letizia e della gloria di essere un animale razionale.

Gli Ebrei, com'è noto, eran venuti a pensare che il creatore, il Dio dell'universo, li avesse presi per il popolo eletto; i Cristiani avevano asserito alla loro volta che era Dio in persona, fattosi uomo, che aveva fondato la loro chiesa. Conformemente a questa tradizione ebraica, l'uomo non riponeva la sua dignità nel fatto di essere una mente (il che l'uomo indubbiamente è), ma nel fatto di essere una creatura altamente favorita dal lato materiale, e dotata di una vita piú lunga e di un destino piú nobile di tutte le altre creature. È rimarchevole quanto profondo sia nelle religioni

ebraiche questo interesse all' esistenza materiale; cosí profondo che restiamo sorpresi quando scopriamo che, nel discernimento di altre razze, questo sentimento è invece l' essenza dell' irreligione.

Un certo distacco dall' esistenza e dall' ambizione di beni materiali ha invero filtrato dal platonismo nel cristianesimo. Socrate e i suoi discepoli, pur ammirando il mondo, non ne facevano l' oggetto di tutte le loro brame, non desideravano viverci a lungo, né s' aspettavano di poterlo migliorare; ciò di cui si curavano era un' idea o un bene che essi trovavano espresso in esso, ma che era esterno ad esso, e privo di tempo, e nel quale l' intelletto contemplativo amava immergersi. Questa filosofia non era meno umanistica di quella di Gesú, sebbene in una guisa meno materiale; se non leggeva l' universo in termini di economia, lo leggeva in termini di arte. La tendenza ad un bene, che sembra dirigere l' azione umana, si supponeva ispirasse ogni moto della natura; e questo bene, a vantaggio del quale persino i cieli giravano, era affine alla felicità intellettuale del savio greco. La natura era un filosofo alla ricerca di un' idea. La scienza naturale allora assunse un atteggiamento moralizzante che non ha ancora smesso ai nostri giorni. Socrate esigeva dall' astronomia, se aveva da essere una scienza verace, che mostrasse perchè *fosse meglio* che il sole e la luna fossero come sono; e Platone, ricamando su questo tema, ci assicura che gli occhi stanno sul davanti della fronte perché il davanti è la parte piú nobile, e che l' intestino è cosí lungo per consentirci di studiare la filosofia tra un pasto e l' altro. È abbastanza curioso che anche i nemici delle cause finali tal-

volta prendano questa infezione ed attribuiscano valori assoluti ai fatti in un senso opposto al vero e secondo un interesse disumano. Questi naturalisti, mentre biasimano i moralisti perché pensano che la natura sia magicamente amministrata pel nostro bene, la giudicano adorabile pel fatto che essa si lascia governare, a nostro scorno, solo dalle sue proprie leggi; e cosí noi oscilliamo tra l'egoismo e l'idolatria.

La Riforma non riformò questa fede nella supremazia dell'uomo, o nell'umanità di Dio; al contrario, la prese (come tante altre cose) tedescamente sul serio, non tollerando piú che venisse accettata alla leggera come una figura retorica di origine classica o come un mistero poggiante sulla rivelazione. La razza umana, il popolo eletto, il cristiano eletto erano come altrettanti tabernacoli l'uno dentro l'altro per ricettarvi lo spirito, ma nel *sanctum sanctorum* c'era lo spirito in sé, ricco di esperienza individuale, ed era il centro di tutto. La filosofia protestante, esplorando con confidenza i campi della scienza e della storia, e sicura di trovarvi lo spirito a passeggio, era troppo coscienziosa per deformare la rappresentazione di quello che vi trovò. Poichè non era possibile alterare la concretezza dei fatti, fu necessario travolgerne il senso. Cosa che poté farsi convertendo la psicologia in metafisica, per arrivare alla conclusione radicale che lo spirito umano non era tanto l'obbiettivo dell'universo quanto piuttosto la sede dell'universo stesso, ed anzi l'unico universo esistente.

Questa conclusione, che riepiloga l'idealismo nel suo aspetto critico o scientifico, non poteva di

per sé dar molta consolazione alle menti religiose, che di solito bramano un sostegno massiccio piú che una sublime indipendenza: essa conduce all'eroico egoismo di Fichte o di Nietzsche piuttosto che ad un verde pascolo presso acque chete. Ma l'elemento critico dell'idealismo può venir usato per distruggere la fede in un mondo naturale, e mentre la distrugge può aprire la strada ad un' altra sorta di idealismo, per niente critico, che potrebbe esser chiamato una sublime superstizione. Questa vede il mondo come un oracolo, o come una sciarada, racchiudente un denso drammatico, o una formula, o una massima, che ogni esperienza deve illustrare. L' abitudine di considerare l' esistenza come un enigma, la cui sorprendente soluzione possa esserci rivelata, dovrebbe produrre emozioni piuttosto complicate; i fatti restano quello che erano, e ad ogni momento possono presentarsi altre soluzioni rivali, e quella che avevamo azzeccata per prima può, dopo tutto, non essere particolarmente consolante. Mercé sua, il cristiano può trovarsi convertito in pagano, l' umanista in panteista, e la speranza con cui istintivamente affrontiamo la vita può venire umiliata cosí da diventare mero conformismo. Nondimeno, per quanto delusoria o inumana possa rivelarsi la nostra sublime superstizione, essa ci farà sentire che siamo padroni di un segreto mistico, che abbiamo una fede da difendere, e che, al par di tutti i filosofi, abbiamo acquistato il biglietto d' una lotteria in cui se azzecchiamo la verità, quand' anche appaia come un biglietto in bianco, guadagneremo il primo premio.

Nella Nuova Inghilterra l' ortodossia, anche cosí trasformata ed attenuata, naturalmente non

tenne il campo da sola. In ogni età e paese vi son sempre i materialisti per istinto, vi sono i galantuomini isolati che il clero e i professori non possono gabbare. Qua e là uno scienziato, un medico, un letterato dedurrà dalle proprie ricerche qualche indizio sulla natura delle cose in generale; o un radicale in politica nutrirà un astio violento ed imperituro contro le opinioni non acidamente ostili a Chiesa e Stato. Ma questi illuminati non sono organizzati, non sempre hanno il bernoccolo dello scrittore, o non sono abbastanza speculativi per fare delle loro convinzioni un sistema. Cosí gli entusiasti e i pedagoghi naturalmente sciamano nel campo opposto. La competenza stessa che gli scienziati e gli intenditori acquistano nei campi in cui si specializzano li dissuade dal generalizzare, oppure rende unilaterali le lor generalizzazioni; sí che le loro speculazioni sono straordinariamente deboli e timide.

Cosí a causa di ciò che rappresentano come a causa di ciò che ignorano, restano isolati, e privi di influenza, dato che soltanto coloro che hanno pratica di un dato argomento possono sentire la forza delle analogie tratte dal campo che contiene questo argomento, mentre chiunque può lasciarsi deviare da appelli morali e sentimentali, dalla retorica e dalla edificante untuosità. Oltre a ciò, in America la scuola materialistica non ha nelle passioni popolari quel sostegno che invece trova in molti paesi europei dove si associa con l' anticlericalismo o con i partiti sovversivi; e difetta anche della maturità, della sicurezza e della raffinatezza che in altre società piú vecchie sono proprie del grande *corpus* dell' opinione epicurea e delusa;

corpus nel quale, per secoli, ingegni, critici, filosofi minori e uomini di mondo hanno sogghignato insieme leggendo il loro Orazio, il loro Voltaire e il loro Gibbon. Quindi, l'orrore che i teologi hanno dell'incredulità penetra nella mente americana media, per nulla affievolito dal dubbio che in essa possa trovarsi anche qualche cosa piacevole e forse anche la via che conduce alla natura, alla verità e ad una sicura felicità.

C'è un altro inconveniente, d'ordine piú tecnico, che rende faticosa la strada alla filosofia naturalistica in America come in Inghilterra; ed è che questa filosofia è stata combattuta dallo scetticismo nel terreno della validità della percezione, ed è diventata quasi identica alla psicologia. Certo, per chiunque pensi naturalisticamente (come gli empiristici britannici all'inizio, come qualunque essere umano non sofisticato), la psicologia è la descrizione di un complesso incidentale e molto superficiale del regno animale; tratta della curiosa sensibilità e del gioco dei pensieri svegliati nella mente dallo sviluppo e dalle vicende del corpo. Nel prender nota di questi pensieri e sentimenti, possiamo osservare in quale misura essi costituiscano una vera conoscenza del mondo nel quale sorgono, in quale misura lo ignorino e in quale misura giochino con esso mediante la poesia e la sintesi del discorso che essi aggiungono di propria iniziativa: perché la fantasia è una fertilissima attività traditrice, come ognuno scopre nei sogni.

Ma i sogni traboccano nella vita della veglia, e talora sembrano permearla e soggiacerle; e fu appunto questo sospetto d'esser desto, e che il discorso e la tradizione potessero far di lui un gagliof-

fo, che indusse il Britanno dalla testa dura a fare appello, ancor prima della Riforma, ad una fede di principio nella «esperienza». Egli era ansioso di spazzar via quelle sofisticherie e imposture che lo mettevano in una particolare apprensione a causa del carattere un tantino forestiero della sua cultura e della sua religione. Egli pensava che la esperienza poteva offrire un' ineccepibile testimonianza circa la natura delle cose; perché per esperienza egli intendeva conoscenza prodotta dal contatto diretto con l' oggetto. Presa in questo senso, l' esperienza è un metodo di scoperta, un esercizio dell' intuizione; è la stessa osservazione, rigorosa, cumulativa ed analitica che produce le scienze naturali. Poggia su assunti naturalistici (dacchè sappiamo dove e quando troviamo i nostri dati) e non può non sfociare nel materialismo. Ciò che salvò l' empirismo britannico da questa ovvia conclusione fu una peculiarità del temperamento nazionale. L'Inglese non solo diffida del troppo ragionare e teorizzare (e la scienza e il materialismo ne richiedono una buona dose), ma anche gli piace meditare, e ritirarsi in sé. Di conseguenza il suo empirismo prese una forma introspettiva; come Amleto, egli si fermò al *come*; cominciò a pensare attorno al pensare.

La sua prima cura fu ora di arrestare l' esperienza mentre la subiva; non potendo negarne la presenza, la vedeva sotto una forma talmente discutibile che non poteva prenderla sulla parola. Questa mera presenza dell' esperienza, questa spettrale apparenza dell' uomo interiore, era tutto quello che la filosofia empirica poteva ora professare di scoprire. Lungi dall' essere un esercizio del-

la intelligenza, sconfessava ogni intendimento ogni interpretazione ogni fede istintiva; lungi dal fornire una sicura registrazione delle verità della natura, forniva una serie di fatti patologici: materiale passivo che costituisce l' argomento della psicologia.

Questi sembrano adesso i soli fatti ammissibili, e per i filosofi la psicologia diventò l' unica scienza. L'esperienza non poteva scoprire nulla, ma tutte le scoperte dovevano venir sconfessate, sí da farle ritornare al fatto dell' esperienza e terminare lí. Evidentemente, quando lo sfondo naturalistico e il significato dell' esperienza son lasciati cadere cosí in basso, l' empirismo diventa una forma di idealismo, dacché qualunque oggetto in cui ci imbattiamo sarà, nella mente, ideale a *priori*, a *fortiori* e a *sensu eminentiori*. L' ironia della logica fu che in realtà fece dell' empirismo inglese, inteso a questo modo psicologico, il punto di partenza del trascendentalismo e della filosofia tedesca.

Tra questi due sensi della parola esperienza, che talvolta significa contatto con le cose e talaltra il sentiero assoluto, la scuola empirica si è venuta disperatamente lacerando in Inghilterra e in America, senza mai avere il coraggio o il discernimento di scegliere tra i due. Credo si possa dire che nel complesso la sua veduta è stata la seguente: che i sentimenti e le idee sono atomi assoluti dell'esistenza, senz'alcuna base nè fonte, sí che gli elementi del loro universo sono tutti mentali; ma questi elementi psichici vengono concepiti come svolgentisi in un tempo fisico, e anche (poiché ne esistono varie serie simultanee) in qualche sorta di spazio. Questi filosofi dunque erano idealisti rispetto alla sostanza, ma naturalisti rispetto al-

l'ordine e alle relazioni delle esistenze; e sulle loro labbra l'esperienza significava sentire quando pensavano ai particolari, ma quando pensavano universalmente, in tema di storia o di scienza, significava la nebulosa universale che cotesti sentimenti componevano: essa stessa un oggetto della conoscenza, ma un oggetto in cui si crede e che è molto imperfettamente presentato alla immaginazione. Questi filosofi credevano nella natura, ed erano materialisti *in pectore* e ad ogni buon fine pratico; ma intellettualmente erano timidi, e parevano pensare che correvano minor pericolo di errare nel ritenere una cosa copertamente che nel professarla apertamente.

Se un tale, come Herbert Spencer, teneva la psicologia al suo posto e sotto questo rispetto si manteneva naturalista puro, egli spesso frustrava questo vantaggio avviluppando entro un nuvolo di generalizzazioni l' informazione positiva che derivava dalle scienze. Cosí la superstizione sublime, la nozione che la natura danzi secondo qualche ritmo magico o sotto la bacchetta di qualche formula comprensiva, ricomparve tra coloro che pretendevano parlare in nome della scienza naturale. Nella loro romantica simpatia per la natura, le attribuivano un' eccessiva simpatia verso di loro; trascuravano le infinite complicazioni e la continua ironia che essa esprimeva, e candidamente credevano di poterla misurare col lor regoletto graduato. Perchè dovrebbero i filosofi gettare nel mare dell' essere una rete-giocattolo di parole, buona a chiappar farfalle, e aspettarsi di tirarla su tutta piena di pesci? Perchè non limitarsi a prender nota di ciò che le scienze speciali hanno finora da dirci sul

conto del mondo? E invero esse raccolte insieme, già ci forniscono un quadro molto meraviglioso, e vero, e sufficiente. Perchè tanta impazienza di sapere? Ma quand' anche la scienza venisse ad estendersi sensibilmente, avrebbe comunque sempre dei limiti, sia in profondità che in estensione; e resterebbe sempre non dirò un' infinità di problemi insoluti (perché i *problemi* sono creati dalla nostra impazienza o dalle nostre contraddizioni) ma una infinità di fatti da scoprire. La natura è come una bella donna che può altrettanto deliziosamente e veracemente venir conosciuta da lontano come da vicino; quanto a conoscerla nell'intimo, ciò è nonsenso in ambo i casi, e potrebbe non ricompensare le nostre pene.

L' amore dell' onni-inclusività è altrettanto pericoloso in filosofia come in arte. Il sapore della natura può esser gustato da noi solo pel tramite dei sensi e del discernimento interiore, e uno schizzo dell' universo intero, anche se risultasse non fabulosamente abbozzato, non ci direbbe gran che su quanto val la pena di conoscere delle parti che ne stanno fuori. Senza voler insinuare che l' oggetto appropriato dello studio dell' umanità debba esser l' uomo soltanto — perché può essere il paesaggio, e la matematica — possiamo dire con bastante sicurezza che l'oggetto appropriato di quello studio è ciò che giace entro il raggio d'azione della umanità e che la interessa. Per questa ragione i moralisti che considerano principalmente la vita umana, e dipingono la natura solo come sfondo ai loro personaggi, sono suscettibili di essere migliori filosofi dei naturalisti speculativi. Nella vita umana siamo a casa nostra, e le nostre vedute su di essa,

se unilaterali, appunto perciò esprimono il nostro carattere e le nostre fortune. Una disgraziata peculiarità dei filosofi naturalisti è che di solito le loro nozioni sulla vita interiore della mente sono affrettate, inadeguate; essi son sordi al patriottismo, alla religione, odiano la poesia, la fantasia, la passione e persino la filosofia stessa; quindi (specialmente quando anche la loro scienza, come spesso accade, è male assimilata e vaga) non deve far meraviglia che il mondo accademico e colto sdegni di guardarli, e sbirci indietro in cerca della mitologia di Platone o di Aristotile o di Hegel, che se non altro discorrono con lo spirito dell' uomo.

I filosofi sono molto severi verso altri filosofi perchè vogliono troppo. Anche nelle circostanze piú favorevoli, da nessun uomo si può esigere che afferri la verità nella sua interezza o che ne azzecchi il centro. Poichè i sensi ci aprono prospettive solo parziali, prese da un punto di vista determinato, e riferiscono fatti in simboli che, lungi dall' essere adeguati alla piena natura di ciò che ci circonda, sembrano i segnali luminosi dei cantonieri nella notte, cosí la nostra speculazione, che è una specie di senso panoramico, si accosta alle cose dalla periferia e le esprime umanamente. Ma quanto profondamente imbevuto di soggettivismo dev' essere il nostro pensiero, se un' ortodossia dominante da secoli ha potuto contorcere l' universo cosí da farlo servire ad interessi morali, e se persino i suoi avversari sono impegolati in uno scetticismo cosí parziale e arbitrario che sostituisce la psicologia, la piú complessa e la piú dubbia delle scienze, alla diretta lettura intelligente dell' esperienza! Ma questa corrente di soggettivismo non è

sotto ogni rispetto un male; è una calda tintura porporina. Quando un modo di pensare è profondamente radicato, e simboleggia gli istinti o magari gli errori caratteristici di un popolo, esso ha un valore del tutto indipendente dalla sua verità; costituisce una fase della vita umana, e può potentemente influire sul dramma intellettuale in cui figura.

È un valore di quest' ordine che si attribuisce alla filosofia moderna in generale, e in particolare ai filosofi americani che mi accingo a discutere. Sarebbe inammissibile, e quasi disonesto, misurarli alla stregua delle regole della scienza pura o anche di quelle d' una saggezza classica e rimproverarli di non aver raggiunto una perfetta coerenza o una chiarezza fondamentale. Gli uomini d' intenso sentire (e gli altri contano poco) non sono specchi, ma lumi. Se si desse il caso che ciò ch' essi desiderano appassionatamente fosse la verità pura, essi la ricercherebbero in buona fede, e nei campi di loro competenza probabilmente la troverebbero; ma il desiderio della verità pura, come ogni altro, deve attendere, per esser soddisfatto, che il suo organo sia maturo e favorevoli le condizioni. L' Ottocento non fu il tempo e l'America non fu il luogo in cui si potesse sperare di ottenere tanta realizzazione. I piú savi sentivano di essere, come infatti erano, dei ricercatori e degli apostoli piuttosto che dei filosofi sereni. Non dovremmo far loro il dubbio complimento di riconoscere loro dei meriti estranei alla loro tradizione e ai loro obbiettivi, quasiché la nobiltà che effettivamente possedettero — coscienza, vigore, ingegno e prestigio — non fosse sufficiente.

LA TRADIZIONE DELLA BUONA CREANZA NELLA FILOSOFIA AMERICANA

L'America è ancora un paese giovane, e non sarebbe affatto una cosa straordinaria se in questo paese cosí giovane le preoccupazioni d'ordine materiale tenessero interamente assorte le menti degli abitanti, e questi fossero talmente immersi nelle attività del vivere da non poter piú meditare sulla vita o coltivare la filosofia. Si verifica invece l'opposto. Non solo si trova il tempo per filosofeggiare, ma i primi immigrati nell'Est erano già di una razza intellettualista. Pur dedicandosi a dissodare la terra e ad assoggettare l'indiano, s'affannavano — per usare una loro espressione caratteristica — in aspre contese con Domineddio. Il paese era nuovo, ma provata la razza, e castigata, e carica di memorie solenni. Era vino vecchio in una botte nuova; e l'America, per possedere una filosofia viva, per procurarsi una limpida visione dell'universo e per acquistare convinzioni definite circa l'umano destino, non ebbe bisogno d'aspettare che sorgessero le sue Università con le loro rispettive cattedre di filosofia accademica.

Ora questa è una situazione singolare, rimarchevole, e ricca di conseguenze; non tutte però ugualmente feconde. L'America è un paese giovane che ha una mentalità da vecchio; ha fruito dei vantaggi di cui godono i fanciulli allevati amorosamente e perfettamente istruiti; ed ha dimo-

strato di essere un savio fanciullo, ma uno di quei fanciulli savi cui la fisionomia da vecchio e le forme immature conferiscono un aspetto che ha sempre un lato un poco buffo, non promettente. La loro saviezza è un po' smilza, fatta soprattutto di parole, non pienamente sicura del suo terreno, né consapevole del suo ultimo significato; di guisa che il loro sviluppo fisico ed emotivo può dover subire un arresto che ne disturba il corso normale. O, se troppo vigoroso per correre questo pericolo, il giovane rischierà di sviluppare una gagliarda mentalità sua personale, radicata nelle sue osservazioni e nei suoi istinti; e questa gagliarda mentalità venendo a contatto con la mentalità tradizionale tenderà a ridurla a qualcosa di stereotipato, di convenzionale, che in segreto forse disprezzerà. Una filosofia non è genuina se non ispira ed esprime la vita di chi la coltiva. Io non credo che la filosofia ereditaria dell'America abbia fatto molto per atrofizzare le naturali attività degli abitanti; al fanciullo savio non sono mancate le gioie dell'adolescenza e della maturità; ma ciò che accadde in realtà fu che la filosofia ereditaria s'è fatta stantía, e che la filosofia accademica da essa derivata ne ha preso l'odore di vecchiume.

L'America, anzi, piú che un paese giovane con la mentalità da vecchio, è un paese che ha due mentalità: l'una, il residuato della fede e dei princípi aviti, e l'altra un'espressione degli istinti, della pratica e delle scoperte delle giovani generazioni. In tutte le cose piú alte, in religione, in letteratura, nelle emozioni morali, è lo spirito ereditario quello che ancora prevale; tanto che a G. B. Shaw l'America sembra in arretrato di un secolo. La verità

è che la prima delle due mentalità ora accennate, quella che non si occupa attivamente degli affari, è rimasta, non dirò in secca, ma quasi arenata nelle acque poco fonde di qualche baia riparata; mentre l'altra, avida di sbizzarrirsi nell'alto mare delle invenzioni industriali e dell'organizzazione sociale, non esitò a precipitarsi per modo di dire, giú dalla cascata del Niagara. Questa distinzione è simbolizzata anche nell'architettura americana: da una parte, una nitida riproduzione delle prime case coloniali, sia pure con la furtiva introduzione di *tutti i conforti moderni;* e dall'altra il grattacielo. La volontà americana abita nei grattacieli; l'intelligenza americana nelle case coloniali. I primi son la sfera dell'uomo americano; l'altra, almeno in prevalenza, della donna americana. I primi son tutta aggressiva intraprendenza; l'altra, tutta tradizione della buona creanza.

Ora vorrei, col vostro permesso, esaminare analiticamente in quali modi sia sorta questa interessante situazione, quali ne siano le qualifiche, e dove miri. E in primo luogo mi pare opportuno di rammentare che cosa fosse quella filosofia che i primi colonizzatori s'eran portata seco all'atto dell'immigrazione. A rigore, ve n'era piú d'una, ma possiamo concentrare la nostra attenzione su ciò che chiamerò il calvinismo perché fu sul tronco di esso che la filosofia accademica corrente venne innestata, Non alludo esattamente al calvinismo di Calvino, e nemmeno a quello di Jonathan Edwards; perché nei loro sistemi era parecchio che si distaccava dalla pura filosofia e s'ispirava piuttosto alla fede nell'esteriorità e nella storia della rivelazione. Calvino ed Edwards interpretavano la rivelazione ebrai-

co - cristiana secondo lo spirito di una filosofia particolare, la quale avrebbe potuto sorgere sotto qualunque cielo ed associarsi con qualsivoglia altra religione, e non col solo cristianesimo protestante. Infatti il principio filosofico del calvinismo appare anche nel Corano, in Spinoza e nel Cardinal Newman; e uomini privi d' una profonda fede cristiana, come Carlyle e Royce, possono nulladimeno essere, filosoficamente, ottimi calvinisti. Il calvinismo, preso in questo senso, è l' espressione di una coscienza travagliata. È una veduta sul mondo che le coscienze travagliate abbracciano con premura, se prendon sé stesse sul serio, come ovviamente devono, se son travagliate. Il calvinismo asserisce, essenzialmente, tre cose: che il peccato esiste, che il peccato è punito, e che è bene che il peccato esista e che sia punito. Il cuore del calvinista quindi è diviso fra un tragico interessamento nelle sue miserabili condizioni e una tragica esultanza al riguardo dell' universo. Il calvinista oscilla tra un profondo avvilimento e una paradossale esilarazione dello spirito. Esser calvinista, filosoficamente, equivale a derivare un feroce piacere dall' esistenza della miseria, specie della propria, in quanto la miseria pare manifestare il fatto che l'Assoluto è irresponsabile, o infinito, o santo. Il calvinista sente che la natura umana è totalmente depravata: avvertire gli istinti e i moventi che necessariamente avvertiamo è per lui un grave scandalo, e meritiamo di soffrirne; ma questo scandalo è voluto, dacché altrimenti non si sarebbe sentito il bisogno di giustificare la somma importanza di comportarci a quel modo che sentiamo essere retto.

A quelli tra noi che non hanno una coscienza

travagliata questo sistema può parere fantastico, e magari inintelligibile, ma è logicamente ed intenzionalmente dedotto dalle sue premesse emotive. Esso può, qua e là, prender possesso permanente di una mente profonda e sotto certe condizioni diventare epidemico. Immaginiamo per esempio il caso di una piccola nazione, dotata di intensa vitalità ma sull' orlo della rovina, ardente ed angosciata, che osserva un minuzioso codice di leggi, che dipinge la vita a chiaroscuri spiccati e violenti, tutto candida rettitudine e nera abominazione, esagerando forse fino all' infinito le conseguenze di entrambe. Cosí era il popolo ebraico dopo l' esilio, e cosí pure i primi protestanti. Se un popolo di questa sorta è tampoco filosofo, sarà probabilmente calvinista. Nelle prime comunità americane, molte di queste condizioni erano presenti. La nazione era piccola ed isolata, viveva sotto la pressione di crucci costanti, conosceva solo un'esigua schiera di beni e di mali. La vigilanza sulla condotta privata, e un' assoluta domanda di integrità personale, erano non puramente cose tradizionali, ma cose che i savi pratici, come Franklyn e Washington, raccomandavano ai loro connazionali, quali virtú che si giustificavano visibilmente da sé esibendo i propri frutti. Ma questi frutti non tardarono a contribuire all' allentamento della pressione delle circostanze esterne e anche, indirettamente, a quello della pressione interiore delle coscienze travagliate. La nazione divenne numerosa, cessò di essere ardente ed angosciata; l' alta moralità sociale ch' essa nel complesso conservava prese un altro colore; la gente si manteneva onesta e servizievole in omaggio al buon senso e alla buo-

na volontà piuttosto che per scrupolosa aderenza ad alcun principio stabilito. Conservava il suo istinto dell' ordine, e spesso creava con sorprendente rapidità; ma cominciò a perdere il senso della santità della legge: sembrava una nozione troppo poco pratica, e non veramente seria. Ed ecco che cominciò a prendere forma la seconda mentalità indigena. Il senso del peccato evaporó. La natura — nelle parole di Emerson — era tutta bellezza e fecondità; e lavorandoci su faticosamente, e traendone rapidi profitti, l'Americano cominciò ad ispirarsene esteticamente. In un continente cosí vasto aveva spazio per muovere i gomiti. I vicini lo aiutavano piú che non lo ostacolassero; egli desiderava che il loro numero crescesse. La buona volontà diventò la grande virtú americana; ed ecco manifestarsi una vera passione per contar teste, miglia quadrate, piedi cubici, minuti risparmiati... quasi che ci fosse stato qualcosa che ne imponesse il risparmio. Come suona strano all'Americano odierno il detto di Jonathan Edwards, che gli uomini sono per natura nemici a Dio! Eppure questo è un assioma per qualunque calvinista intelligente, sebbene lo esprima in altri termini. Se dicessimo all'Americano odierno che è totalmente depravato, penserebbe che scherziamo, come scherza lui per abitudine. È convinto d' essere sempre stato, e di continuare ad esser sempre, immacolato e vittorioso.

Fu cosí che il calvinismo perdette la base che aveva nella vita americana. Talune nature emotive, anzi, nei loro nostalgici ritorni alla religione e nelle segrete indagini del proprio cuore, si rivolsero alle fonti della tradizione; perché uno qua-

lunque dei punti di vista che in filosofia sono radicali puó cessare di prevalere, ma nessuno di essi cessa di esser possibile. Altre nature, piú sensibili alle influenze morali e letterarie del mondo, preferirono abbandonare parte della loro filosofia, con la speranza di ridurre la distanza che ne separava il rimanente dalla realtà.

Nel frattempo, se si levava qualcuno che fosse dotato di una sensibilità speciale o di genio tecnico, egli si trovava in gravi strettoie; vedendo che il mondo non lo nutriva a sufficienza, era sospinto a rimediare ingegnandosi da sé.

I tre scrittori americani le cui doti personali furono forse le piú raffinate, Poe, Hawthorne ed Emerson, possedettero tutt'e tre una certa qualità famelica, astratta. Essi non potevano vendere al minuto la tradizione della buona creanza; erano troppo smaniosi, troppo percettivi, troppo indipendenti per adattarsi a ciò. Ma la vita offriva loro uno scarso materiale che risultasse digeribile; né erano essi stessi naturalmente voraci. Erano meticolosi, di gusto difficile, e per questo si rassegnavano a patire la fame. Emerson, certo, si nutriva di libri. Nelle sue letture era una grande universalità, e nel commentarle mostrava un tatto finissimo, come pure nell'assimilare ciò che leggeva. Ma leggeva trascendentalmente, non storicamente, per imparare ciò ch'egli stesso sentiva, non ciò che altri poteva aver sentito prima di lui. E nutrirsi di libri, per un filosofo o per un poeta, significa ancora patire la fame. I libri possono aiutarlo ad acquistare la forma, o ad evitare trabocchetti, ma non fornirgli la sostanza, se ne ha bisogno. Quindi il genio di Poe e di Hawthorne, e anche di Emer-

son, si impiegava in una sorta di gioco interiore, che consisteva, se m'è lecita l'espressione, nel digerire il vuoto. Era una fatica raffinata, ma presentava il pericolo di risultare morbosa, o stridula, o autoindulgente. Era un gioco di rime mentali. La loro mente era come uno di quei vecchi organetti minuscoli racchiusi in una scatola, ninnoli da salotto pieni di echi nostalgici e di fantasie strambe. Fantasie che esprimevano sinceramente il loro genio personale, come fanno i sogni; ma erano arbitrarie, al confronto di ciò che un vero osservatore poteva dire nelle premesse. In una parola, la loro maniera era soggettiva. Rifugiandosi in se stessi evadevano dalla mediocrità contemporanea della tradizione della buona creanza; ma non offrivano nulla per sostituirla.

Le chiese, similmente, sebbene modificassero il loro spirito, non avevano una filosofia da offrire, fuorché un accento nuovo che conferivano ad alcune parti che il calvinismo conteneva. La teologia di Calvino, è bene ricordarlo, racchiudeva in sé molte cose che difettavano al calvinismo filosofico. Un'aura di tenerezza cristiana e di speranza nella salute eterna veniva a mitigare il suo sardonico ottimismo; ed erano questi evangelici elementi che adesso le chiese calvinistiche prendevano ad esaltare, alludendo raramente e non senza timidi rossori al fuoco dell'inferno o alla dannazione degli infanti. Eppure il calvinismo filosofico, con la sua teoria che giustificava perfettamente il fuoco dell'inferno e la dannazione degli infanti (se era vero che l'uno e l'altra esistessero), domina ancora la metafisica tradizionale. È un ingrediente, e l'ingrediente decisivo, di ciò che da

sé si nomina idealismo. Ma allo scopo di veder bene quale parte il calvinismo sostenga nell' idealismo corrente, sarà necessario distinguere l' altro elemento primario di quel complesso sistema che è il trascendentalismo.

Il trascendentalismo è la filosofia che l' età romantica produsse in Germania e, indipendentemente, credo anche in America. Il trascendentalismo propriamente detto, come il romanticismo, non è una particolar serie di dogmi tendenti a decretare quali cose esistano; non è un sistema dell' universo considerato come un fatto o come un agglomerato di fatti. È un metodo, un punto di vista, dal quale il mondo, checché contenga, potrebbe venir contemplato da un osservatore consapevole di sé. Il trascendentalismo è soggettivismo sistematico. Studia le prospettive della conoscenza come raggiano dall' io; è un piano regolatore di quelle vie d' induzione che le nostre idee sulle cose devono percorrere se vogliono essere in grado di fornirci visioni sistematiche e distanti. In altre parole, il trascendentalismo è la critica logica della scienza. La conoscenza, esso dice, ha una sua stazione al sommo di una torre d' osservazione; ha sempre sede nell' attimo e nel luogo presenti, *nell' io del momento*. Il passato e il futuro, le cose riferite e le cose concepite, stanno come dipinte su un diorama attorno alla torre, e non ricevono luce se non da qualche raggio centrifugo dell'attenzione o dell'interesse presente, ossia da qualche attiva operazione della mente.

Non mi dilungherò a sviluppare o chiarire il concetto di questo delicato discernimento; mi basti dire, per evitare che in seguito mi accusiate di

far torto al trascendentalismo, che come metodo lo considero il massimo contributo dei tempi moderni alla speculazione. Ma è un metodo soltanto: un atteggiamento che possiamo sempre assumere se vogliamo e che sarà sempre legittimo. Non è una risposta e non implica alcuna risposta particolare ai quesiti: « Che cosa esiste? In quale ordine è prodotto ciò che esiste? Che cosa dovrà esistere nel futuro? ». A questi quesiti si può solo rispondere osservando l'oggetto e seguendone umilmente il movimento. A quei quesiti non si risponde arpeggiando sul fatto che questo oggetto, se scoperto, deve venir scoperto da qualcuno, e da qualcuno che abbia interesse a scoprirlo. Eppure i Tedeschi che pei primi attinsero il pieno discernimento trascendentale erano gente romantica; erano piú o meno francamente poeti, supremamente egocentrici, miranti a far sí che la conoscenza non solo di se stessi ma dell'universo intero avesse per centro il loro io. E pieni com'erano del loro romantico isolamento e della loro romantica libertà, presero ad immaginare che tutta la realtà potesse essere un io trascendentale, una sognatrice romantica al pari di loro; anzi, che potesse essere proprio *il loro io* trascendentale e *i loro* sogni romantici estesi indefinitamente. La logica trascendentale, il metodo di scoperta pel tramite della mente, doveva diventare anche il metodo della evoluzione della natura e della storia. Il metodo trascendentale, maltrattato a questo modo, produce il mito trascendentale. Converte la critica coscienziosa della conoscenza in un artificiale sistema della natura. Dobbiamo dunque distinguere nettamente tra la grammatica trascendentale del-

l'intelletto, che è significante e potenzialmente corretta, e i vari sistemi trascendentali dell' universo, che sono chimere.

In entrambe le sue parti, tuttavia, il trascendentalismo aveva molte qualità atte a raccomandarlo ai filosofi americani, perché il metodo trascendentale lusingava il temperamento rivoluzionario e individualistico della loro giovinezza, mentre i miti trascendentali li capacitavano a trovare un nuovo substrato per la loro teologia ereditaria, e a dare qualche parvenza di appoggio filosofico a quella parte di essa che volevano conservare. Quest'ultimo fu l'uso al quale il metodo trascendentale fu destinato da Kant stesso, che pel primo lo aveva messo in voga, avanti che la terribile arma sfuggendogli di mano diventasse lo strumento del romanticismo puro. Kant venne, disse egli stesso, a far sloggiare la conoscenza per far posto alla fede, che nel suo caso significava fede nel calvinismo. In altre parole: per dare ai postulati calvinistici della coscienza una validità metafisica, egli applicò il metodo trascendentale ai fatti positivi, riducendoli cosí a idee umane. Perché Kant aveva una sua particolare tradizione della buona creanza, che egli, sentendo che il mondo empirico non ne voleva piú sapere, desiderava riporre in un luogo di sicurezza: e credette di trovarlo nella regione del mito trascendentale. È superfluo mostrare con quanta perfezione questo espediente quadrasse coi bisogni dei filosofi d'America, e non fu un mero caso se l' influenza di Kant non tardò a predominare nel nostro paese. Abbracciare la sua filosofia veniva considerato un sintomo di profondo discernimento metafisico, per

quanto le menti anche mediocri non trovassero difficoltà alcuna nell' abbracciarlo. Per essere piú franchi ancora, abbracciare la sua filosofia equivaleva a voler dimostrare di esser stati educati nella tradizione della buona creanza, di giudicarla inefficiente e di desiderare di salvarla.

Ma il metodo trascendentale riusciva anche simpatico per se stesso alla mente americana. Simboleggiava, in una forma radicale, lo spirito del protestantesimo in contrapposto alle sue dottrine ereditate: era autonomo, impavido, tranquillamente rivoluzionario; polarizzava tutto nell'attimo e nel luogo presenti, ed esigeva da tutte le cose che consegnassero le loro credenziali allo sportello del giovane io e comprovassero il loro valore di assoluta attualità. Metodi, questi, prettamente americani: caratteristici di qualunque giovane società che sia dotata di un' intelligenza acuta e discorsiva; e sono sorprendentemente esemplificati nel pensiero e nella persona di Emerson. Costituiscono ciò ch' egli chiamava fiducia di sé. La fiducia di sé, come altri atteggiamenti trascendentali, può venir espressa mediante favole metafisiche. Lo spirito romantico può immaginarsi di essere una forza assoluta che evochi e plasmi il mondo plastico per esprimerne i variabili umori. Ma per un pioniere che è effettivamente un costruttore di mondi, quest' illusione metafisica trova la sua parziale giustificazione nel fatto storico: giustificazione molto piú valida di quella che potrebbe aver avuto nella statica ed articolata società europea, tra i rivoltosi innamorati del chiaro di luna e gli imbronciati poeti del periodo romantico. Emerson era un astutissimo yankee, che

d' istinto si metteva dalla parte di chi sta per vincere; era una gaia anima infantile, refrattario all'evidenza del male, come di tuttoché non garbasse alla sua invididualità trascendentale di notare o di vagliare. Forse piú di chiunque al mondo egli praticò il metodo trascendentale in tutta la sua purità. Non aveva sistema. Ogni mattina apriva gli occhi sul mondo con una novella sincerità d' animo e prendeva nota delle cose come gli apparivano al momento, o di ciò che suggerivano alla sua fervida fantasia. Questa, se fervida, non era sempre nuova; era guidata dagli abiti e dall' allenamento della mente, che erano quelli di un predicatore. Ma sulle proprie nozioni non insisteva mai cosí da convertirle in dogmi; sentiva fin nelle ossa che erano miti. Talvolta, anzi, il cattivo esempio di altri trascendentalisti, meno di lui fedeli al metodo, o le domande urgenti di individui non intelligenti, o l' impulso che tutti sentiamo a ritenere per definitive le nostre idee, lo conducevano fin sull'orlo della decisione di creare un sistema: ma ogni volta si arrestava netto. Avesse creato un sistema valendosi dei suoi propri concetti personali relativi alla compensazione, alla superanima, o alle leggi spirituali, il risultato sarebbe stato altrettanto incorporeo e forzato quant' è negli altri sistemi trascendentali. Ma egli desiderava la verità; e si rivolgeva all'esperienza, alla storia, alla poesia, alla storia naturale del suo tempo per trovarvi nuovi punti di partenza onde procedere in nuove imbronciate meditazioni trascendentali.

Desiderare la verità è una passione molto addicevole. Tutti i filosofi dichiarano che perseguono la verità, ma è raro che la conseguano. Come

Bertrand Russell ha osservato, una delle ragioni per cui i filosofi spesso falliscono nella ricerca della verità è che spesso non desiderano trovarla. Quelli che sono sinceramente interessati a scoprirla, o almeno a scoprire ciò che può esser vero, sono gli scienziati, i naturalisti, gli storici; e generalmente la scoprono, di conformità ai loro lumi. Le verità che troviamo non sono mai complete, e non sempre sono importanti, ma sono parti integranti della verità: fatti e circostanze che aiutano a completare il quadro, e che nessuna interpretazione postuma può invalidare o contraddire. Ma i filosofi di professione sono generalmente degli avvocati difensori soltanto; vale a dire che sono gente assorta nel difendere qualche illusione ufficiale o qualche idea eloquente. Come gli avvocati, appunto, o come i poliziotti, studiano il caso che è stato loro affidato, per raccogliere quante piú prove, o parvenze di prove, possono racimolare a favore della difesa, e quante piú testimonianze possono accumulare contro i testi d'accusa; perché sanno che il mondo, e fors' anche il loro proprio buon senso, sospettano di falso l'accusato ch' essi difendono. Non è la verità che concupiscono, ma la vittoria, e la sconfitta dei propri dubbi. Ciò che i filosofi di professione difendono è un qualche sistema, una qualche veduta sulla totalità di cose circa le quali gli uomini sono completamente ignoranti. Nessun sistema sarebbe mai stato abbozzato se l' umanità si interessasse semplicemente a sapere ciò che è vero, checché sia. Ciò che produce i sistemi è l' interesse a sostenere contro chiunque che la tale o talaltra nostra idea favorita o ereditata è sufficiente e retta. Un siste-

ma può esporre una versione di molte cose che, in dettaglio, sono vere abbastanza; ma, come sistema — che dovrebbe coprire infinite probabilità o possibilità, che né la nostra esperienza né la nostra logica possano pregiudicare — dev' essere un lavoro di immaginazione e un soliloquio. Può esprimere l' esperienza umana, può essere poetico, ma nessun pensatore che desideri la verità può supporre che sia vero.

Emerson non aveva sistema, e il suo desiderio di verità produceva un' altra conseguenza eccezionale: egli era distaccato, non mondano, contemplativo. Quando usciva da qualche conventicolo religioso, o dalla chiusa atmosfera di rapimento della sala di lettura, udiva la natura bisbigliargli: « Perché tanto accalorato, signorino?». Senza dubbio è lo spirito, o l'energia del mondo ciò che agisce dentro di noi, come il mare è ciò che si solleva in cresta ad ogni singola onda; ma esso non fa che passare attraverso di noi e, abbiamo un bel gridare che si fermi, va oltre. Il nostro privilegio è di averlo percepito mentre passa. La nostra dignità non è in ciò che facciamo, ma in ciò che siamo in grado di capire. Il mondo intero è all'opera. Noi giriamo nel vortice delle cose che fa, e dentro di noi sta, silenziosa, l'osservazione, l'occhio speculativo dinanzi al quale tutto passa, e che colma le distanze e confronta gli avversari. Su questa facciata del suo genio, Emerson si scatenava da tutte le condizioni di tempo e di luogo, e non rappresentava nulla che non fosse l' intelligenza in persona.

C' era in lui un altro elemento, curiosamente associato col trascendentalismo, e cioè il suo amo-

roso rispetto verso la natura. La natura, pel trascendentalista, è preziosa in quanto è opera sua, lo specchio in cui egli rimira se stesso e dice (come un poeta che assapori i propri versi): « Che genio! Chi avrebbe mai detto che ero capace di tanto? ». E l' egocentrico filosofico trova nella propria dottrina una spiegazione bella e pronta di checché di bello e di utile la natura effettivamente possieda. Non fa meraviglia, egli dice tra sé, che la natura sia cosí simpatica, dato che l' ho fatta io. E una simile veduta, per quanto fatua e unilaterale, indubbiamente acuisce la visione del poeta e del moralista di fronte a tuttoché nel mondo naturale sia simbolico e ispirato. Emerson era particolarmente ingegnoso e chiaroveggente nel sentire gli usi spirituali della propria affinità con gli elementi. Questa è una qualità di cui la poesia teutonica è ricca, e che forma, credo, la parte piú genuina e spontanea del gusto moderno, e specialmente del gusto americano. Come taluni si sentono rinfrancare e rapire dalla musica, cosí altri dal paesaggio. La musica e il paesaggio costituiscono le risorse spirituali di chi non può o non osa esprimere in parole i suoi ideali irrealizzati. La poesia seria, la religione profonda (il calvinismo, per esempio), sono le gioie di un'infelicità che dichiara se stessa; ma quando la tradizione della buona creanza vieta agli uomini di confessare che sono infelici, essa lor vieta altresí il conforto della poesia seria o della religione profonda; e non potendo la vita esprimersi direttamente e apertamente, l' immaginazione per compenso cerca conforto nelle arti astratte, dove le circostanze umane vengon perse di vista e i problemi umani si dissolvono in un mezzo piú

puro. La pressione dei crucci viene cosí ad allentarsi, senza peraltro che se ne riesca a trovare nella intelligenza il punto di quiete. Capire se stesso è la forma classica della consolazione; eludere se stesso ne è la forma romantica. Alla presenza della musica e del paesaggio l' esperienza umana elude se stessa, e cosí il romanticismo è il nesso tra il sentimento trascendentale e il sentimento naturalistico. I venti e le nuvole vengono a ministrare l'ego solitario.

È lecito domandarsi se sia mai stato compiuto con successo lo sforzo di evadere dalla tradizione della buona creanza e di esprimere in sua vece qualche etichetta che fosse degna di sostituirla. Ciò può benissimo non essersi ancora verificato, ma l'America è cosí savia pei suoi anni, che è già discernibile qualche indizio rivelatore di una filosofia e di una poesia veramente indigene. Potrei a tale riguardo menzionare gli umoristi, dei quali avete avuto in California un' onorevole rappresentanza. Gli umoristi però evadono solo in parte dalla tradizione della buona creanza; se ne evadessero del tutto, il loro umorismo perderebbe sapore. Essi additano ciò che nei fatti contraddice quella tradizione; ma non con lo scopo di incitare il pubblico ad affrancarsene, dacché non hanno nulla di solido da offrire in sua vece. Quando indicano in qual malo modo molti fatti quadrino in essa, si guardano bene dall' insinuare che questa intrattabilità dei fatti dipenda da eventuali difetti della cornice, ma piuttosto la attribuiscono ad una buffa perversità da parte dei fatti stessi. Certo, se essi ancora nutrissero un vero rispetto verso la tradizione della buona creanza, cotesta incompatibilità

tra fatti e tradizione li rattristerebbe, invece di renderli faceti e burloni. Forse l'attuale prevalenza dell'umorismo in America può essere considerata come una prova ulteriore del fatto che la tradizione sussiste, sí, capillarmente (per così dire), ma debole dappertutto. Parimenti in Italia sotto il Rinascimento la tradizione cattolica non poteva esser bandita del tutto dall'intelletto, dacché non v'era nulla di articolato con cui sostituirla, tuttavia la sua presa sui cuori era singolarmente debole. La conseguenza fu che gli umoristi di allora poterono spassarsela deridendo le debolezze di monaci e cardinali, la credulità dei tonti e i finti miracoli dei santi; senza negare la dottrina della Chiesa, la rispettavano cosí poco che trovavano divertentissimo additare in qual modo venisse contraddetta dai fatti. Cosí quando Mark Twain dice: *Nacqui di poveri e disonesti genitori*, il frizzo sta nell'implicita parodia ch'egli fa della creanza anglosassone convenzionale, secondo cui esser povero è disonorevole; ma non sarebbe affatto mordace, se la sciocchezza di quella convenzione non fosse universalmente ammessa.

Il solo scrittore americano che abbia inequivocabilmente del tutto abbandonato la tradizione della buona creanza è forse Walt Whitman. Per questa ragione è giudicato, dagli Americani colti, una persona scarsamente saporosa; essi pensano sinceramente che egli non meriti di venir considerato come un rappresentante della cultura americana: e hanno ragione, perché la loro cultura è cosí tradizionale, e cosí beneducata. Ma a questo riguardo è possibile che talora lo straniero pensi diversamente, giacchè sta indagando che cosa può esser

capitato all'America per indurla ad esprimere non la garbata e convenzionale mente americana, ma lo spirito e i princìpi inarticolati che animano l'odierna comunità: comunità che la sua propria mentalità di straniero beneducato sembra prendere un po' sotto gamba. Quando lo straniero apre un libro di Walt Whitman, si immagina di aver finalmente azzeccato qualcosa di rappresentativo e di originale.

Walt Whitman trasporta la democrazia nella psicologia e nella morale. Alle visioni, agli umori, alle emozioni, egli concede indiscriminatamente il diritto di voto perché li dichiara tutti liberi e uguali, e tollera che gli innumerevoli momenti volgari della vita parlino come gli altri. Quei momenti che una volta erano reputati grandi, non li esclude, ma li fa marciare nei ranghi con gli altri: semplici fanti e famigli dell' ora. E non si ferma qui il suo rifiuto a discriminare: egli porta piú innanzi il suo principio, nel regno degli animali, nella natura inanimata, nel cosmo in generale. Whitman diventò panteista; ma il suo panteismo, dissimilmente da quello degli Stoici e di Spinoza, era intellettualmente pigro, e autoindulgente, perché egli era giovialmente persuaso che tutto quanto fosse reale era buono abbastanza, e che era abbastanza buono anche lui. In lui era lo zingarismo che si ribellava contro la buona creanza; ma la ricostruzione che sola puó giustificare le ribellioni non si verificò. Il suo atteggiamento era per principio estremamente disintegrativo; il suo genio poetico cadde ai piú bassi livelli cui puó cadere il genio poetico. Egli riduceva l'immaginazione ad un passivo registratore di impressioni. Non le ri-

conosceva nessun elemento costruttivo, e quindi nessun elemento di penetrazione. Ma il suo campo visivo era ampio, e poetica la sua pigra, indisciplinata percezione. La sua opera, appunto perché cosí rudimentale, contiene un esordio, o piuttosto parecchi esordi, che avrebbero potuto e dovuto svilupparsi in modo da alimentare una nobile immaginazione morale, fornendo cosí una degnissima imbottitura alla mente. Un Americano dell'Ottocento che avesse totalmente ignorato la tradizione della buona creanza, difficilmente avrebbe potutto fare piú di lui.

Ma c'è un altro egregio personaggio, di cui il nostro paese è rimasto orbo di recente, che alla tradizione della buona creanza ha vibrato colpi durissimi, e che, non meno di Whitman, è suscettibile di venir considerato come il rappresentante della genuina, e da cosí lungo tempo silenziosa, mente americana: alludo a William James. Egli e il fratello Henry erano cosí strettamente fasciati nella tradizione della buona creanza quanto può esserlo qualunque genio infantile, perché nacquero prima del 1850 e in una casa Swedenborgiana. Eppure lacerarono quelle fascie quasi del tutto. Ma i modi in cui se ne liberarono differiscono tra loro. Henry se ne affrancò adottando il punto di vista del mondo esterno, e convertendo la tradizione della buona creanza, come converte ogni altra cosa, in un tema da sottoporre ad analisi. Per lui, quella tradizione non è che un curioso abito mentale, che egli conosce alla perfezione, e che deve essere giudicato alla stregua di altri abiti mentali, a lui altrettanto noti. Cosí egli ha superato la tradizione della buona creanza nel modo

classico: rendendosene ragione. Anche sul fratello William questa infusione di discernimento mondano e di simpatia europea esercitò una possente influenza, specie ai tempi della sua gioventú; ma la fonte cui attinse per liberarsi dalla tradizione fu un'altra. Anzi, furono due: la sua spontaneità personale, simile a nessun' altra. Le convinzioni e le idee gli venivano per cosí dire dal sottosuolo. Professava una poetica simpatia pei germoglianti sentimenti dell'età presente, per gli umori della muta maggioranza. Le sue parole sparse nel vento presero fuoco in varie parti del mondo. Il suo modo di pensare e sentire rappresentava in una certa misura l' intero mondo radicale ultramoderno. Cosí egli ha eluso la tradizione della buona creanza nel modo romantico: perpetuandola nella tendenza opposta. La mente romantica, almeno nella dialettica di Hegel (che non è dialettica affatto, ma una specie di storia tragicomica dell'esperienza) che la glorifica, va sempre rendendo irriconoscibili i propri pensieri mediante l'infusione di nuovi discernimenti, e mediante l' impercettibile trasformazione del sentimento morale che li accompagna; sí che finisce sempre per rovesciare i suoi vecchi giudizi, simulando di spanderli. A questa maniera la tradizione della buona creanza piroettò allegramente tra le braccia di Hegel finché cadde tra le mani di quel genuino e vigoroso romantico che fu William James. Egli restaurò la forza rivoluzionaria dei pensieri romantici riducendola ai suoi elementi neutralizzati, che egli sortí di bel nuovo, e mise separatamente in evidenza conformemente alle sue proprie predilezioni.

Prima di tutto William James teneva la pro-

pria mente e il proprio cuore spalancati a tuttoché in religione o in filosofia potesse, alle menti dabbene, risultare eccentrico, strambo, personale, visionario. Prestava un deferente orecchio ai sentimentalisti, ai mistici, agli spiritualisti, ai maghi, ai matti, ai ciarlatani e agli impostori: perché è difficilissimo tirare una linea retta, e James rifuggiva dal tirarla prematuramente. Pensava, nella sua modestia abituale, che ciascuno di costoro poteva aver qualcosa da insegnargli. Lo zoppo, lo sciancato, il cieco, il balbuziente potevano andare a lui con la certezza di esser bene accolti, e se non li guariva, almeno li consolava, e ne venivan via con la soddisfazione d'esser stati presi sul serio da tanto professore, e sentivano che, dopo tutto, avere una gamba sola o un braccio o un occhio, oppure averne tre, poteva essere in sé non meno nobile che averne due come la stolta maggioranza. Cosí William James divenne l'amico e il paladino di quei tentennanti poveracci, smaniosi, ineducati, spiritualmente diseredati ed appassionatamente famelici, di cui l'America è piena. Divenne al tempo stesso il loro rappresentante in seno al mondo erudito; ed alla propria vocazione assegnò la parte primaria di riplasmare quanto il mondo erudito aveva da offrirgli, di riplasmarlo in modo che potesse giovare il piú possibile ai bisogni e agli interessi degli straccioni.

Ma anche il tipo normale dell'Americano pratico e virile aveva in William James un amico. Corre ancora ai giorni nostri un'opinione, alla quale la biologia e il darwinismo prestano qualche colorito, secondo cui la teoria non sarebbe che uno strumento della pratica, e l'intelligenza puramen-

te un'attività intesa ad assicurare la sopravvivenza materiale. Gli orsi, secondo quest'opinione, hanno pelliccia e artigli, ma il poveraccio nudo è condannato all'intelligenza o a perire. Questo sentimento William James introdusse in quella teoria di pensiero e di verità ch'egli chiamava pragmatismo. L'intelligenza, egli pensava, non è una facoltà mirabolante, oziosa, in cui rispecchiamo passivamente tutto quello che può esser vero, facendo del mondo un inutile duplicato. L'intelligenza ha le sue radici e le sue cime nell'ordito degli eventi; è una delle forme dell'adattamento pratico, un atto sperimentale, un tipo di tensione vitale. Non serve essenzialmente a dipingere altre parti della realtà, ma a connetterle. William James non illustrò questa veduta nei suoi particolari psicologici e storici: sfortunatamente la svolse per lo piú in controversia con la sua opposta, che si chiama intellettualismo, e che egli odiava con tutto l' odio di cui era capace. L'intellettualismo, come egli lo concepiva, era pura pedanteria; impoveriva e verbalizzava tutto, dava alla natura il carattere dei documenti ufficiali. Le idee e le regole che possono risultare utili eventualmente, l'intellettualismo le confondeva col pulsante irrazionale movimento della vita che le aveva fatte nascere; e queste astrazioni, cosí presto desuete, l'intellettualismo si forzava a fissare, e a venerare per sempre. Cosí tutte le credenze o teorie e tutti i precetti formali, nella stima del pragmatista cadono al livello di una locale e temporanea grammatica di azione: una grammatica che il tempo deve aggiornare lentamente e il genio può aggiornare rapidamente. Conoscere le cose nel loro insieme, o come sono in eterno, se è in esse

qualcosa d'eterno, non solo esorbita dalle nostre facoltà, ma si rivelerebbe inutile e forse fatale. Le idee non sono specchi, sono armi; la loro funzione è di prepararci ad affrontare gli eventi man mano che l'esperienza futura li srotola. Le idee che in noi creano disappunto sono idee false; quelle cui gli eventi son fedeli e che gli eventi cosí comprovano vere sono vere in sé.

Questa può sembrare una veduta mentale molto utilitaria, e confesso che la ritengo un tantino parziale, dacché ignora totalmente la forza logica delle opinioni e delle idee, la loro verità o falsità come asserzioni; o se non la ignora la confonde con la forza vitale dei processi materiali che quelle idee esprimono. È una veduta solo esteriore, che indica il posto e le condizioni della mente in natura, ma ne trascura l'essenza specifica; è come definire un gioiello dicendo che è un buco tondo in un anello. Nondimeno, quanto piú materialistica la teoria pragmatica della mente, tanto piú vitalistica dovrà diventare la teoria pragmatica della natura. Se l' intelletto è un dispositivo prodotto nei corpi organici allo scopo di agevolarne i processi, questi corpi organici devono avere interessi, e un dato indirizzo, nella loro vita; altrimenti questa lor vita non potrebbe venir agevolata, né potrebbe alcunché esserle di giovamento. In altre parole, — e questo è un terzo punto nel quale la filosofia di William James fa strage della tradizione della buona creanza pur mentre la difende, — la natura dev'esser concepita antropomorficamente e in termini psicologici. I suoi obbiettivi non devono essere armonie statiche, destini autonomi, la logica dello spirito, lo spirito della logica, o qualsivoglia

altro metodo astratto; i suoi obbiettivi devono essere conati concreti, sforzi finiti di anime viventi in un ambiente ch'esse trasformano e del quale a lor volta subiscono l'influenza. Lo spirito, sia divino sia umano, come questo nuovo animismo lo concepisce, è un romantico avventuriero. Il suo futuro è indeterminato. La sua mira, la sua durata, e la qualità della sua vita sono tutte contingenti. Lo spirito si sviluppa; germoglia, spunta tentacoli, e tasta attorno a sé in cerca di quegli altri centri di forza e di vita che eventualmente vi esistono. Ha un *momentum* vitale, ma nessuna meta determinata. Usa del passato come di una passarella, o piuttosto come di una pedana da tuffi, ma possiede ad ogni istante una sempre mutevole volontà di tuffarsi nell'ignoto a quel modo che gli talenta. L'universo è un esperimento; non è finito. Non ha una natura totale o finita, perché non ha fine. Non è soggetto a formule o a leggi formulabili; qualunque formula al suo riguardo è nel migliore dei casi pura astrazione, che descrive ciò che in qualche luogo e tempo può essere la piú spiccata caratteristica dell'esistenza; la legge è una descrizione *a posteriori* dell'abito che le cose hanno deciso di acquistare e che son libere, se vogliono, di smettere di nuovo del tutto. Quel che il futuro può produrre è incerto, incerto persino a Dio. L'onniscienza è impossibile; il tempo è reale; ciò che finora fu onniscienza può oggi stesso scoprire qualche altra cosa. «Impareremo tante novità», William James si compiaceva di dire, citando i versi inediti d' un suo oscuro amico. «Impareremo tante novità in paradiso!». Adesso, egli pensava, un Dio esiste quasi certamente; ma possono esistere pa-

recchi dei, o contemporaneamente o uno dopo l'altro. Potremo, mediante le nostre simpatie collaboranti, contribuire a crearne uno nuovo. Molto in noi è indubbiamente immortale; sopravviviamo per qualche tempo sotto una forma riconoscibile; ma ciò che la nostra carriera e le nostre trasformazioni saranno in seguito, non possiamo dire, sebbene possiamo contribuire a determinarle mediante i nostri atti quotidiani. L'osservazione dev'essere continua se le nostre idee hanno da restar vere. L'eterna vigilanza è il prezzo della conoscenza; l'azzardo perpetuo, il perpetuo esperimento, mantengono il filo alla lama della vita.

Questa è, ch'io sappia, una visione filosofica nuova; è una concezione che non s'è mai presentata prima a nessuno, sebbene sia implicita, forse, in vari quartieri, come nella mitologia scandinava o anche greca.

È una visione radicalmente empirica e radicalmente romantica; e, come William James stesso soleva dire, le visioni e non già i ragionamenti del filosofo costituiscono il lato interessante e influente della sua personalità. William James, forse con troppa generosità, attribuiva quella visione a Bergson, e per conseguenza lo considerava un filosofo di primo piano, il cui pensiero era destinato a segnalare una delle svolte del corso della storia. Bergson aveva ucciso l'intellettualismo. Il suo libro sull'evoluzione creativa, diceva William James con enfasi comica, era finalmente venuto *à écraser l'infâme*. Ciononostante è lecito ritenere che l'intellettualismo, infame e schiacciato, sopravviverà; e se l'autore del Libro dell' Ecclesiaste fosse vivo, e udisse che c' è da imparare grandi novità in paradi-

so, direbbe senza dubbio che probabilmente lassú c'è, sí, da aspettarsi qualche novità, ma che non c'è nulla di nuovo *sotto* il sole, nemmeno l'empirismo e il romanticismo per quanto radicali, che fin dal tempo dei tempi erano la filosofia di chi non ha ancora acquistato molta esperienza; perché all'infante che ammicca le palpebre non è solo qualche singolo fatto quotidiano che risulta nuovo, ma tutto è nuovo nel corso di ogni singolo giorno.

Io non sono direttamente interessato nelle alterne vicende di questa controversia; il solo punto che desideravo mettere in luce è che William James, con questa sua geniale e rivoluzionaria veduta sul mondo, ha dato un fierissimo colpo alla tradizione della buona creanza. Ohibó! Il mondo è una graduale improvvisazione? Il creato non fu premeditato? Dio è una specie di giovin poeta, di artista pieno di sacro zelo? Ecco subito William James farsi l'avvocato del teismo: il pragmatismo aggiunge una prova di piú alle testimonianze a favore della religione; questa è ottima cosa. Ma non si dà il caso che la tiepida divozione astratta della persona beneducata ottenga maggior credito di quanto le spetta? Questo Dio empirico naturalistico è una forza troppo cruda e positiva: capace di far miracoli, esaudire preghiere, abitare contemporaneamente in vari luoghi, e fruire di condizioni speciali che permettano a lui solo di operare; è un vicino al quale possiamo rivolgerci per specifici aiuti e sul quale possiamo fare assegnamento come su un amico o un medico o una compagnia d'assicurazione.

Sconcertante! Non è questa nuova teologia un poco simile alla superstizione? Eppure che bel-

lezza se per caso dovesse risultar vera! Io son lungi dal voler insinuare che una simile veduta mi sembra piú probabile dell'idealismo convenzionale o dell' ortodossia cristiana. Tutt'e tre appartengono alla categoria delle fabbriche di sistemi drammatici, al regno del mito, cui la verosomiglianza è indifferente. Se un tale dice che la luna è la sorella del sole, e un altro dice che ne è la figlia, la questione non è di sapere quale delle due nozioni sia la piú verosimile, ma se sono entrambe espressive o no. Le cosidette evidenze vengono enunciate dopo, quando già la fede e l'immaginazione abbiano pregiudicato la situazione. La forza della nuova teologia — cosmologia romantica — di William James sta in ciò che ha rotto l'incanto della tradizione della buona creanza e sedotto la fede attraendola in un' altra direzione, che dopo riflessione può rivelarsi non meno allettante della precedente. Il fatto importante non è che la nuova fantasticheria possa esser vera — chi lo saprà mai? — ma che abbia potuto penetrare nel cuore di un egregio Americano. La tradizione della buona creanza non può venir sfrattata da consimili insurrezioni; esistono circoli in cui è ancora gradita, e nei quali sarà conservata. Ma ha ricevuto un cartello di sfida, e, ciò che forse è piú insidioso, è stata smascherata. A nessuno piú può venire imposta con arroganza. Nessuno piú deve temere, per esempio, che il suo destino sia segnato solo perchè qualche fanfarone può accusarlo di dualismo. Non dobbiamo temere di essere meno profondi sol perché piú rettilinei e sinceri. Il mondo intellettuale può esser percorso in molte direzioni, non è ancora stato perlustrato tutto, è in esso una brillante carriera

aperta all' ingegno. Questo è una specie di rintocco funebre che annuncia il trapasso della tradizione della buona creanza. Qualcos' altro è adesso in campo, qualcos' altro può fare appello alle immaginazioni, ed essere mille volte piú idealistico che l' idealismo accademico, il quale spesso è semplicemente un modo di imbiancare e adorare le cose come sono. Il monopolio illegittimo che la tradizione della buona creanza si è assicurata, è stato stroncato dal primogenito della famiglia: dal genio della razza. D' ora innanzi è difficile che regni la stessa pace di prima tra chi osserva le vecchie massime dell' etichetta. Hegel sarà per la prossima generazione ciò che Sir William Hamilton fu per l' ultima tramontata. Nulla sarà stato comprovato infondato o falso, ma tutto sarà stato abbandonato. Un galantuomo ha parlato, e le labbra della gioventú stentano a ripetere gli stereotipati ritornelli della tradizione della buona creanza.

Con ciò avrei ultimato quell' abbozzo che qui m' era consentito di tracciare sulla tradizione della buona creanza nella filosofia americana. Il tema è complesso, e richiederebbe molte digressioni e note a pie' di pagina; però credo che le linee capitali ne sono abbastanza chiare. Le fonti prime di quella tradizione furono il calvinismo e il trascendentalismo. Entrambe son vive; ma per mantenersi vive fu necessario che l' una avesse la coscienza travagliata e l' altra procedesse ad una critica radicale e soggettiva della conoscenza. Quando scomparvero queste rare preoccupazioni metafisiche — e l' atmosfera americana non è propizia a nessuna delle due — i due sistemi cessarono di venir intimamente capiti, sussistettero solo come

sacri misteri; e l'accoppiamento dei due in un sistema trascendentale (una contraddizione di principio) risultò doppiamente artificiale. E per giunta poteva difficilmente esser contenuto in una mente singola. La scienza naturale, la storia, le nuove credenze alimentate dalla rivoluzione industriale non potevano venir totalmente trascurate; sí che il filosofo trascendentale si vide condannato a una duplice sudditanza, e ad evitare che la sua mano sinistra si rendesse conto del *bluff* che la destra andava compiendo. Nondimeno, la difficoltà di dare espressione a certe convinzioni pratiche inarticolate è enorme, e la tradizione della buona creanza ha sussistito nella mente accademica perché non esisteva un'altra etichetta ugualmente accademica che fosse degna di sostituirla.

La mente accademica, comunque, è stata aggredita sui due fianchi. Da un lato venne la rivolta del temperamento zingaresco, con la sua poesia di crudo materialismo; dall'altro un empirismo spassionato, che faceva buon viso ai popolari testimoni religiosi dell'invisibile, e riduceva la scienza ad uno strumento del successo in atto, e proclamava che l'universo è selvaggio e giovane e non suscettibile di venire imbrigliato dalla logica di qualsivoglia scuola.

Mi pare che questa rivoluzione dovrebbe pur trovare un'eco tra chi vive in una società laboriosa e al cospetto di un prodigioso mondo vergine. Quando trasformate la natura per adattarla al vostro utile, quando ne sperimentate le forze e le riducete ad agenti industriali, è impossibile che sentiate che la natura sia stata creata da voi e per voi, perché allora questi aggiustamenti sarebbero

stati prestabiliti. Molto meno potete sentirlo quando essa distrugge in un sussulto istantaneo le vostre fatiche di molti anni. Dovete piuttosto sentire che voi siete polloni della sua vita: una coraggiosa forza modesta tra le sue immense forze. Quando prendete la fuga, come amate fare, per ripararvi nelle vostre foreste o sulle vostre sierre, sono ugualmente sicuro che non sentite d'averle fatte voi o che sian state fatte per voi. Son cresciute a quel modo stesso che cresceste voi, solo piú lentamente e piú massicce. Nella loro bellezza e pace non umane esse rimescolano le profondità sub-umane e le possibilità sovrumane del vostro spirito. Non è una logica trascendentale quella che esse insegnano; ed esse non danno segno di voler indicare che una moralità deliberata risieda nel mondo. È piuttosto la vanità e la superficialità di qualunque logica, l'inutilità della discussione, la relatività della morale, la forza del tempo, la fertilità della materia, la varietà, l'indicibile varietà della vita possibile, che esse insegnano. Tutto è misurabile e condizionato, indefinitamente ripetuto, e tuttavia nella ripetizione deformato un poco. Dovunque è bellezza, e in nessun luogo è permanenza; dovunque armonia incipiente, e in nessun luogo è intenzione, responsabilità, piano. È l'irresistibile suasività di questo spettacolo quotidiano, e la diuturna disciplina che il contatto con le cose ispira, cosí diversa dalla disciplina verbale delle scuole che confido governeranno la filosofia dei vostri figli. Un californiano che ho recentemente avuto il piacere di conoscere mi diceva che se i filosofi vivessero tra i suoi monti, i loro sistemi sarebbero diversi da quello che sono. Certo, dico io, infinitamente diversi

da quello che sono i sistemi che la tradizione europea della buona creanza ci ha tramandati dai tempi di Socrate, perchè questi sistemi erano egoistici; direttamente o indirettamente erano antropocentrici, e ispirati dalla fatua nozione che l'uomo, o l'umana ragione, o l'umana distinzione tra il bene e il male, siano il centro e il perno dell'universo. Questo è ciò che i monti e le foreste dovrebbero farvi vergognare d'asserire. Quale è, in realtà, la libertà che vagheggiate e inseguite allorché sentite il bisogno di isolarvi in comunione con la natura? Non può essere che desideriate liberarvi dal passato, o dagli amici, o che avvertiate un segreto disgusto delle vostre presenti ambizioni. Queste anzi le rispettate forse troppo; la tradizione della buona creanza non vi permette di criticarle o di riformarle radicalmente. No, è il gioco appunto di questa tradizione che le solitudini primordiali del vostro paesaggio sollevano dalle vostre spalle Esse sospendono il forzato senso che avvertite della vostra importanza non solo come individui ma come membri dell'umana società.

Esse vi concedono un momento di felicità in cui ricrearvi e insieme venerare, in cui considerarvi semplicemente e umilmente per quello che siete, e in cui acclamare la selvaggia indifferente noncensoria infinità della natura. Vi ammoniscono che ciò che potete fare ammonta materialmente a poco, e a nulla alla fine. Ma nel contempo, pel tramite dell'ammirazione e del piacere, vi insegnano la speculazione. Imparate ciò che siete realmente atti a compiere, imparate dove giacciono la vostra gioia e la vostra dignità, e cioé nella facoltà di rappresentare molte cose senza esserle, di esaltarle nella

immaginazione e di farne echeggiare la vita. Perché la peculiarità dell'essere umano è che il suo meccanismo di reazione contro le cose esterne ha involuto un trascritto immaginativo di queste cose, che è conservato e sospeso nella sua fantasia; e l'interesse e la bellezza di questo paesaggio interiore, piuttosto che le gioie riservate al suo corpo dal mondo esterno, costituiscono la sua vera felicità. È la mente — la sua qualità, la sua tempra, i suoi propositi — che dà la misura dell'individuo umano. È grazie alla mente soltanto che esistiamo come uomini, e non come semplici accumulatori di riserva per l'energia della materia. Proponiamoci adunque di essere francamente umani e contentiamoci di vivere nella mente.

WILLIAM JAMES

William James fruí in gioventú di quelle condizioni che sono comunemente dette vantaggiose, crebbe tra persone colte, viaggiò, ebbe maestri di varie nazionalità. Suo padre era uno di quei savi per qualche verso oscuri che la giovane America produceva: mistici dal pensiero indipendente, eremiti nel deserto degli affari ed eretici in chiesa; gente intensamente individualista, piena di venerazione per la libertà spirituale della sua prole, e convinta che ad ognuno spetti il diritto e il dovere di azionar lui stesso la pagaia della sua canoa, soprattutto in alto mare. William James di conseguenza godette dei privilegi d'una educazione stimolante, seppur leggermente irregolare; egli non

acquistò mai la tranquilla competenza dello scrittore che è padrone del suo tema, né quei modi sicuri di sentire e di giudicare che le scuole raccomandano e cercano di istillare nella gioventú. Svelava anzi un quasi fisico orrore del *club sentiment*, o senso di solidarietà collettiva, e della soffocante atmosfera di qualsivoglia «ufficialità». Aveva attitudine al disegno, e financo il temperamento del pittore; ma i disamabili segreti della natura e le infermità umane lo preoccupavano tanto che prescelse la professione medica. Invece di esercitarla, tuttavia, si diede ad insegnare fisiologia, e di qui passò, per gradi, alla psicologia e alla filosofia.

Agli esordi della sua carriera svelava ancora alcune tracce della vita da studente che aveva trascorsa a Parigi a Bonn a Vienna e a Ginevra: slittava volentieri in frasi straniere, che enunciava nei piú schietti vernacoli; e gli aleggiava d'attorno una postuma aureola di *vie de Bohème*, appariscente nelle strisce chiassose d' una camicia di colore, per esempio, o nell' esuberanza d' una cravatta. In arte e in medicina conservò sempre un tocco professionale e una disinvoltura che invece non acquistò, in misura notevole, nella metafisica. Ho come un dubbio ch' egli ammirasse in segreto qualcuno dei maestri che aveva avuto in quegli altri campi, e che invece non avesse mai incontrato un filosofo al quale avrebbe voluto rassomigliare. A dire il vero, non aveva in sé nulla dell' artista, nel senso in cui gli Inglesi talvolta si figurano l' artista: nulla dell' esteta, nulla di affettato o di flaccido. Di statura era piú basso che alto; eretto, rapido nelle mosse, barbuto, intensamente maschio. Fulgido nell' espressione, vagheggiava uno stile che risul-

tasse nobile pur ostentando forza, ma finí per contentarsi di dotarlo del carattere della spontaneità, tollerando, magari, qualche incursioncella nel gergo del volgo, ma rifuggendo da ogni formalità. Prediligeva la frase alla buona, rozza, purché pittoresca; checché fosse incisivo, piccante, gli si raccomandava con particolare insistenza; e sotto questo aspetto la sua conversazione, valeva piú dei suoi scritti. Aveva fede nell'improvvisazione, anche di pensiero; non preparava mai minutamente le sue lezioni o conferenze. Conoscer bene il tema, soleva dire, e pel resto fidare nella fortuna. Era in lui profondo un senso di insecurità, un miscuglio di umiltà e di romanticismo: nessuno è mai sicuro d'aver ragione, pareva pensare, tanto vale essere almeno sinceri. L'attimo deve rispettare il discernimento di un altro attimo, senza voler imporre a tutti una uniformità troppo militaresca. A correggersi con troppa severità, non si sa mai se la correzione non celi un errore piú grave del primo. Tutte le nostre opinioni nascono libere ed uguali, tutte bimbe di Dio, e se non van d'accordo ci ha colpa lui, non loro. In realtà James era coerente abbastanza, come lo era persino Emerson, assai piú di James *estremo* in questa sorta di irresponsabilità. L'ispirazione ha i suoi limiti, talora molto ristretti. Ma James non era insistente; passava volubilmente e senza pedanteria ad un altro argomento lasciando con gran disinvoltura cadere le sue tesi di prima, anche se molto giuste; e per modestia cercava lume da altri, meno luminosi di lui.

Le sue escursioni nella filosofia assumevano quindi il carattere delle razzie; ed a chi sente attrazione per una data parte della sua opera vien

facilmente fatto di ignorarne le altre parti, in sé forse piú pregevoli. A me sembra che la sua popolarità non poggi sulle sue realizzazioni migliori. Essa riposa infatti su tre libri, *La Volontà di Credere*, *Il Pragmatismo*, e *Le Varietà dell' Esperienza Religiosa*, che sono d' un ordine piuttosto incidentale; mentre sono invece i *Princípi di Psicologia* che secondo me costituiscono la sua miglior realizzazione. In questo libro egli esplora, in un modo che per lui è molto sistematico, un tema che par fatto su misura per lui. Per le vedute che esprime, è un trattato come ogni altro, ma ciò che lo distingue è l' abilità che lo scrittore rivela nell' evocare la vita intima della mente. È un lavoro d' immaginazione, il cui tema — il flusso dell' esperienza umana in generale — richiede, com' egli lo concepiva, molta immaginazione anche da parte del lettore. È un tema letterario, come l' autobiografia, o il romanzo psicologico, e può solo esser trattato poeticamente; e in questo senso Shakespeare è miglior psicologo di Locke o Kant. Però questo dono dell' immaginazione è puramente letterario; aiuta, anche, a scrutare le verità della scienza, ed è inestimabile per debellare il pregiudizio e le finzioni o le contraffazioni scientifiche. L' immaginazione e la vitalità servirono a James per aprire brecce nel muro di piú di una convenzione falsa. Vedeva che l' esperienza, come l' uomo la subisce, non è un mosaico di sensazioni distinte, né l' espressione di facoltà separate e vicendevolmente ostili, quali la ragione e le passioni, o il senso e le categorie; è piuttosto il flusso del discorso mentale, un che di simile al sogno, nel qual flusso le divisioni e le unità sono vaghe e ondeggianti, e il tutto si va alter-

natamente mescolando e segregando, evanescendo gradatamente nello sfondo, come la scia d'un bastimento, e mordendo nel futuro come una prora fende le acque. Per lo psicologo candido, trascinato di peso in questo viaggio di scoperta, il passato è solo un resoconto discutibile e il futuro è totalmente indeterminato, tutto è semplicemente ciò che è sperimentato essere.

D'altra parte la psicologia è ritenuta una scienza; e tale capacità parrebbe confinarla alla storia naturale dell'uomo, o allo studio della condotta, come effettivamente propone Auguste Comte e con lui taluni discepoli di James stesso, piú poveri se anche piú chiaroveggenti del loro maestro. Come stanno oggi le cose, comunque, la psicologia nel complesso non è una scienza, ma una branca della filosofia: mette insieme la descrizione del discorso mentale e la descrizione scientifica della vita naturale al fine di esaminarne le reciproche relazioni, le quali costituiscono l'ordito della natura umana.

Quale era la posizione che James assunse di fronte a questo problema cruciale? È impossibile rispondere inequivocamente. Egli si era accostato alla filosofia a quel modo che se n'era accostata l'umanità agli esordi, senza avere una filosofia sua, e prestandosi a considerare varie ipotesi in tutte le direzioni. Professò di cominciare il lavoro sull'assunto del senso comune, secondo il quale esiste un mondo materiale che gli animali son capaci di percepire e di rifletterci su. Insisteva su questa veduta anche nella sua teoria in base alla quale l'emozione sarebbe puramente una sensazione corporale, e nella sua consuetudine di concepire la mente come una sensibilità totale variabile. Proseguendo su

questa via, però, egli sarebbe arrivato ad ammettere che la natura è automatica e la mente soltanto conoscitiva: due conclusioni dalle quali ogni suo istinto rifuggiva. Preferiva credere che la mente e la materia possiedano energie indipendenti e si possano coadiuvare a vicenda, la materia azionata dal moto e la mente dall'intenzione. Questo ambiguo e drammatico modo di dipingere la causalità è consono al buon senso comune, e lo si potrebbe difendere se fosse possibile definirlo chiaramente; ma James ne veniva insensibilmente allontanato da una sottile implicazione del suo metodo, secondo la quale l'esperienza o discorso mentale non solo costituisce una serie di fatti sostanziali, ma la sola serie di fatti sostanziali che esista; tutto il resto, persino quel mondo materiale che la psicologia di James aveva postulato, non poteva essere che simbolo verbale o fantastico di sensazioni nel loro ordine sperimentato. Sicché, mentre il suo metodo nominalmente teneva la porta aperta a qualunque ipotesi concernente le condizioni del flusso psichico, in realtà pregiudicava la questione. Le ipotesi, che sono parti di questo flusso psichico, possono avere per oggetto soltanto altre parti di esso. Quindi il flusso stesso, che James sapeva dipingere con tanta vividezza, era per lui l'esistenza fondamentale. Il *senso* di essere sballottati in cresta alle onde, il *senso* di compiere una traversata avventurosa, era il fatto vivente; il resto era pretta congettura. La fede sta dove puntano le attitudini naturali di chi la professa; e per un poeta come James, l'apparenza era la sola realtà.

Questo sentimento, che sempre giaceva al fondo del suo pensiero, attinse una qualche espressione

formale nei suoi ultimi scritti, nei quali abbozzò le linee di ciò ch' egli chiamava empirismo radicale. La parola esperienza è come uno shrapnell che scoppia in mille significati. Qui non si tratta piú di pensare alla sua cornice, alle sue scoperte, o alla sua traiettoria: per trattarla radicalmente, dobbiamo, secondo James, fare astrazione dai suoi oggetti immediati, e ridurla ai puri dati. È ovvio (e il seguito lo ha già dimostrato) che l' esperienza cosí intesa verrebbe a perdere il suo significato romantico di avventura personale o di responso agli stimoli del caso. L' esperienza turbinerebbe in una danza cosmica di entità assolute create e distrutte *in vacuo* da leggi universali, o forse dal caso. Nessuna mente spigolerebbe questa esperienza, e nessun agente materiale la dominerebbe; ma gli oggetti immediati presenti nella mente di ciascun individuo sarebbero semplicemente parti dello spettacolo pirotecnico universale, continue con le rimanenti, e tutte le parti, anche quelle non presenti nella mente di nessuno, avrebbero lo stesso stato. L' esperienza allora non rassomiglierebbe affatto a ciò che Shakespeare riferisce in merito ad essa o che James stesso ha descritto nella sua psicologia. Se potesse venir sperimentata mentre fluisce nella sua interezza (il che è fortunatamente impraticabile), sarebbe un perpetuo incubo matematico. Ogni atomo turbinante, ogni relazione mutevole, ogni prospettiva incidentale ne sarebbe una parte. Io non intendo negare valore scientifico ad un sistema cosmico di questo genere, se suscettibile di venir elaborato; a me sembra che la fisica e la matematica penetrino di gran lunga piú addentro della psicologia negli strati fondamentali di questo me-

todo; ma l' esperienza umana è la sostanza della psicologia letteraria; non possiamo toccare la sostanza della fisica e della matematica se non arrestando o magari ipostatizzando alcuni elementi dell' apparenza, e estendendoli su un piano astratto e ipotetico loro particolare. L' esperienza, come appare nella memoria e nella letteratura, rimane a noi piú vicina dell' esperienza in senso scientifico: è qualcosa di appassionato, drammatico, significante e suggestivo.

Certo era questa umana esperienza personale, esprimibile nella letteratura e nel discorso, e non già un sistema, per quanto profondo, che James conosceva bene, e in cui massimamente fidava. Avess' egli veduto coi suoi occhi gli sviluppi del suo empirismo radicale, non posso proibirmi di pensare che si sarebbe meravigliato che consimili meccanismi logici avessero potuto sgusciar fuori da quel suo uovo. I problemi principali e le aspirazioni che lo ossessionarono per tutta la vita perderebbero, in quell' atmosfera cosmica, il loro significato. La natura pragmatica della verità, per esempio, non si rivelerebbe mai di fronte ai semplici dati; ma una mente romantica imbevuta di agnosticismo, che sia consapevole delle proprie abitudini e prenda per assunto un ambiente la cui esatta struttura non può mai venir osservata, può benissimo persuadere se stessa che, per l' esperienza, la verità non è null' altro che una felice utilizzazione di segni: e questa è invero la verità della letteratura. Ma una volta che accettiamo per letteralmente vero un *qualsivoglia* sistema dell' universo, non possiamo chiamare verità il valore di certi segni convenienti a prepararci a tale esperienza ancor

ssente: una tal denominazione non è che una necessaria imprecisione. Cosí pure nella questione della sopravvivenza dell'individuo umano. Per l'empirismo radicale, l'individuo è semplicemente un ciclo, o un complesso di termini, come ogni altro fatto naturale; che alcuni echi della sua mente possano risuonare dopo che i rintocchi regolari ne son cessati, non avrebbe in sé nulla di paradossale. Un mondo materiale è spiccatamente come la musica, con le sue ripetizioni e trasposizioni di tono; in una cosí vasta composizione, un piccolo fremito, che volendo possiamo chiamare una persona, può ben ricomparire qua e là. Qualcosa di questo genere può essere la verità dello spiritualismo; ma non è quella che gli spiritisti immaginano. Tutto il loro interesse sta non nell' esperienza che hanno, ma nell'interpretazione che le danno, attribuendola a spiriti di trapassati vaganti inquieti in un altro mondo: ma cosí l'altro mondo come gli spiriti sono nozioni che ripugnano all'empirismo radicale.

Credo importante ricordare, se non vogliamo fraintendere William James, che il suo empirismo radicale e il suo pragmatismo erano, nel suo concetto, solo due metodi; la sua dottrina, se n'ebbe una, era l'agnosticismo. E appunto perché era un agnostico (egli sentiva istintivamente che le fedi e le opinioni, dato che abbiano un obbiettivo oltre le stesse, non posson mai sapere se lo raggiungono o no), egli si dimostra, in un certo senso, estremamente benigno verso la credulità. Per proprio conto non era credulo affatto, ma anzi consapevolissimo che la fiducia ch'ei riponeva negli uomini o nelle idee poteva tradirlo. E proprio per questa

ragione rispettava e compativa la fiducia dei suoi simili. Certo avevan torto, ma chi siam noi da poterlo dire? Come individuo, egli era abbastanza pronto ad affrontare il mistero delle cose, o qualunque stramberia il tempo fosse per produrre; ma fino a che il sipario non fosse calato sull'ultimo atto del dramma (ed era un dramma che poteva benissimo non avere un ultimo atto!), egli non permetteva che le cicatrici intellettuali e le gobbe morali venissero derise: potevan proprio esse rivelarsi per le eroine del dramma. Chi sa quali celesti influenze, incapaci di penetrare la coriacea pelle dei sani e dei benpensanti, permeavano invece la tenera escoriata epidermide di queste creature sensitive? Non dobbiamo supporre, comunque, che James intendesse « dogmaticamente » queste contrite e romantiche rimuginazioni. L' agnostico in lui, come pure il medico e il neurologo in lui, non si ecclissavano mai totalmente. La speranza di trarre qualche nuova rivelazione proprio dagli umili e dai deboli, non poteva in alcun modo avere per lui il significato che aveva per i primi cristiani. Per lui, lo sperimentarne le fedi rispettive equivaleva semplicemente a riconoscer loro un diritto che era di loro spettanza; egli non s' aspettava che queste fedi esprimessero altrettante scoperte del fatto assoluto, degne di esser riconosciute valide. Se un Tizio avesse avanzato una pretesa di questo genere, con la minima probabilità di imporre la propria fede all' universo, James sarebbe stato il primo a voltarglisi contro; non già perché riteneva impossibile che tanta ortodossia risultasse vera, ma perché convinto che meritasse di esser temuta e diffidata. No: il grado di autorità cui le varie fedi possono

aspirare non era, nel concetto di James, una questione di teoria; era una questione di morale. Tutte le fedi erano ciò che sono sperimentate essere, nella loro capacità di fedi; erano queste fedi in sé, e non i loro oggetti, i duri fatti che dobbiamo rispettare. Per conseguenza l' apologetica jamesiana delle religioni individuali difettava di gioia, e di ogni senso di sicurezza. Egli in realtà non credeva; credeva solo nel diritto di credere che si possa aver ragione di credere.

È questo soggiacente agnosticismo che spiega un' incoerenza che possiamo rilevare nei suoi libri popolari, là dove la storia e la morale non sembrano andare d' accordo. Dal punto di vista professionale sono lavori di osservazione psicologica; ma la loro suasività, raccomandando la fede senza ragione, e incoraggiando la superstizione, sembra mirare alla disintegrazione dell' idea della verità. Uno psicologo che non fosse stato agnostico avrebbe indicato, per quanto possibile, se le opinioni e le esperienze che descriveva fossero sintomi di delusione o piuttosto di rara e fine percezione, o in qual misura fossero un miscuglio di entrambe. Ma James — e questo è che dà tanto calore romantico ai suoi scritti — sconfessa ogni conoscenza superiore o anteriore, ascolta la deposizione di ciascun teste successivo, e solo accidentalmente ci permette di sentire ch'ei si lascia trasportare dall' eloquenza o dalla veemenza di taluni di essi piuttosto che di taluni altri. Questo metodo è modesto, generoso e imparziale; ma se lo scopo di James era — come io ritengo — di dipingere il dramma dell' opinione umana, coi suoi rischi e i suoi trionfi, allora il metodo è inadeguato. Gli scrittori drammatici non

esitano mai, nei loro drammi, a stabilire fin dal principio, e a lasciare che il pubblico percepisca, chi sia savio e chi stolto, chi buono e chi cattivo, fra i personaggi che presentano; altrimenti il lavoro riuscirebbe debole e drammaticamente e scientificamente. La tragicommedia della vita sta precisamente nel contrasto tra le illusioni o le passioni dei personaggi da una parte, e dall' altra le loro condizioni e il loro destino; tutte cose, queste, di cui i singoli personaggi possono non aver contezza, ma che son note all' autore ed evidenti al pubblico. Se per diffidenza o scrupolosità rifiutiamo di assumere questo atteggiamento di giudizio, possiamo venire a trovarci di fronte a strane conclusioni. Il navigante, per esempio, che confida nella propria esperienza (che in questo caso, come nel caso degli individui religiosi, significa la sua immaginazione e la sua arte), è fermo nella fede che la terra sia sferica: ne ha fatto il periplo. Gli è parso di pilotare sempre verso ponente, e nondimeno gli è parso di ritornare a casa. Ma come fa a sapere se questa casa è adesso dov' era prima, o se le sue impressioni passate e presenti a questo riguardo provengono dallo stesso (o da uno qualunque) oggetto materiale? Come fa a sapere se lo spazio è cosí omogeneo e tridimensionale come dicevano gli screditati seguaci di Euclide? Se, d' altra parte, la mia degnissima zia, confidando nella propria piú lunga o meno ambigua esperienza fornitale dal suo orto, insiste a dire che la terra è piatta, e osserva che la tanto vantata teoria della sfericità è assai meno frequentemente sperimentata della sua percezione in contrario, e che per giunta è una teoria pedantesca da intellettualisti accademici, che vor-

rebbe imporre per sempre a tutta l'umanità un dogma evidentemente avventato, parrebbe che in base al principio di James dovessimo darle ragione. Ma no: in base ai veri princípi di James non è necessario dar ragione né a lei, né al navigante. L'empirismo radicale, che è radicale agnosticismo, ci dispensa dal prendere una decisione alla cieca. Perché la controversia è insignificante una volta che ricordiamo che la terra è al contempo e piatta e sferica, se vien sperimentata essere l'una e l'altra. Il fatto sostanziale non è un singolo oggetto sul quale sia obbligatorio far coincidere la percezione e la teoria: fatti sostanziali sono esse stesse la percezione e la teoria. E noteremo di passata che l'empirismo, quando cessa di considerare la esperienza come un mezzo utile a scoprire le cose esterne, può abbandonare il suo pregiudizio a favore del senso in contrapposto all'immaginazione, perché l'immaginazione e il pensiero sono essenze immediate altrettanto come la sensazione, e quindi, per l'empirismo, ingredienti non meno effettivi della realtà.

Ne *Le Varietà dell'Esperienza Religiosa* vediamo la stessa apologetica intenzione correre attraverso un vivido resoconto di ciò che, nel complesso, sembra, come James medesimo ammetteva, una malattia religiosa. L'esperienza religiosa normale è appena descritta nel libro. L'esperienza religiosa, per la massa degli uomini, consiste della semplice fede nella verità e nelle virtú delle loro rispettive tradizioni religiose. Ma, per James, una cosa cosí convenzionale e tradizionalista non era quasi nemmeno un'esperienza, e quasi nemmeno religiosa; egli intuiva le visioni e i sentimenti a quel

modo che venivano interpretati dai mistici che li avvertivano. Coteste interpretazioni egli invariabilmente presenta, con maggiore o minore simpatia, per quello che valgono; ma emotivamente vorrebbe farsene il paladino. Le religioni che son sorte sporadiche in America — comunistiche, isteriche, spiritistiche, mediche, ecc. — vengono disprezzate dai benpensanti, dalle menti superiori. È lecito investigarle, a quel modo che è lecito beneficare il misero nella sua catapecchia, ma esse rimangono sospette, e sgradevoli. Questa schizzinosità della conoscenza spingeva James a rimboccarsi le maniche, non già per vibrare il colpo di grazia all' avversario, ma per procedere ad una dimostrazione clinicamente perfetta. Si metteva a vivisezionare delicatamente le esperienze in questione, per mostrare quanto fossero vive, benché naturalmente egli non potesse garantire, piú che un altro chirurgo qualunque, che la paziente sopravviverebbe all' operazione. Un' operazione che disgraziatamente uccida può, tecnicamente, riuscir bene, e l' infermo può morir risanato; e cosí una descrizione della religione, esposta in modo da dimostrare che questa religione è una pazzia, può tuttavia additarne la palpitante realtà: se poi è destino che perisca, almeno perirà capíta.

Non ho mai osservato in William James alcuna ansietà personale o alcun entusiasmo per nessuno di questi dogmi sospetti. La sua concezione personale di quella cosa che è la libera volontà, e che egli difese sempre con ardore, rimaneva vaga; egli evitava di definire persino quello che concepiva «desiderabile» sull' argomento. Ma aveva in animo di difendere il debole contro il forte, e ciò che so-

prattutto odiava era il *non possumus* di ogni autorità costituita. La filosofia per lui aveva una costituzione polacca; bastava un unico voto scagliato contro la maggioranza, per impedire l'approvazione di qualsiasi mozione. La sospensione di giudizio ch'egli s'era imposta come un dovere, diventò in seguito quasi una necessità. Credo che si sarebbe sentito grandemente angosciato se avesse dovuto ammettere che una discussione qualunque era esaurita. Avrebbe continuato a sperare che qualcosa capitasse ancora per rinfocolarla, che proprio al momento che il carnefice s'accingesse a spacciare la condannata, un teste inatteso arriverebbe di corsa, per comprovarne l'innocenza. L'esperienza sembra ai più di noi condurre a conclusioni; ma l'empirismo ha giurato di non trarne mai.

Nel discorso su *Le Energie degli Uomini* sono descritte certe meraviglie fisiologiche con lo scopo di additare che le risorse delle nostre menti e dei nostri corpi sono infinite, o che possono venir estese all'infinito dalla grazia divina. Ma James non avrebbe certo accettata quest'induzione. Avrebbe, se proprio non avesse potuto fare altro, ritirato i suoi mistici corni sotto il suo guscio scientifico; ma non era abbastanza naturalista per sentire istintivamente che il meraviglioso e il naturale sono una cosa sola, e che solo il nostro grado di consuetudinarietà li distingue l'uno dall'altro. Un nucleo, che poeticamente possiam chiamare anima, certo sonnecchia entro di noi, e da esso la nostra mente e il nostro corpo sono generati e controllati. In questo nucleo, dacché la natura sa approfittare di qualunque spazio, è possibilissimo che s'accu-

mulino varie quantità di energia, destinate eventualmente a funzionare da scintilla per liberare altra energia previamente esistente nelle parti piú grossolane. Ma l' autocrazia assoluta di quel potere centrale, o la sua facoltà di imporre ai suoi sudditi gravezze straordinarie, non è un bene ovvio. Forse l' anima, al pari dei governi democratici, è al suo meglio quando si limita a raccogliere e coordinare gli impulsi provenienti dai sensi. L'uomo interiore è alle volte un tiranno, parassitico, sprecone, libidinoso. Altre volte è un fanatico pazzo. Quando chiede e ottiene violenti sforzi dal corpo, si tratta di vedere se quest' impulso non sia gratuito, come sono spesso le gesta dei conquistatori e dei cospiratori. Chi desidererebbe essere un mistico? James stesso, che per natura era piú spirituale, aveva poca simpatia per i pii trascendentalisti, i visionari, gli ascetici: odiava le menti che sottilizzano. Ma si affrettava a correggere questo rozzo impulso per tema che fosse ingiusto, e si sforzava a superare la sua ripugnanza. Ciò gli era agevolato quando il fenomeno che esaminava gli risultava investito di una funzione risanatrice o salvatrice da esercitare nel mondo materiale quotidiano; allora il miracolo ristabiliva la sua arcaica identità con la medicina, e questa e quello venivano umanizzati. Anche quando questa identificazione non avveniva, James si sentiva ugualmente riconciliare verso gli artefici di miracoli in parte dalla sua grande carità cristiana, e in parte dal suo istinto di cacciatore che insegue una pista, perché credeva sempre imminente qualche scoperta. Inoltre, un filosofo che insegna ai giovani si preoccupa di dar loro un buon abbrivio piú che rettilinee conclusio-

ni. James si conformava alla tradizione esortatoria dei savi collegiali: indirizzava la sua psicologia, ogni qualvolta potesse farlo onestamente, ad obbiettivi edificanti; e i suoi sermoncini sulla consuetudine, sulla volontà, sulla fede, sulle latenti capacità dell'uomo, erano geniali e commoventi: proprio il genere di predicozzo adatto al giovane soldato cristiano. Era meno scettico in morale che nelle scienze. Pareva sicuro che certe idee e certe speranze — quelle familiari al protestantesimo liberale — fossero le vere amiche d'ognuno. Sarebbe stato arduo difendere questo assunto se lui, o chi lo sentiva, lo avesse mai messo in dubbio; ma tutto il suo ragionamento inteso ad illustrare la convenienza di coltivare volontariamente quelle fedi poggia su di esso: sull'assunto che sono benefiche. Dacché, volere o no, non possiamo sottrarci al rischio dell'errore, e siam destinati a soccombere a qualche pregiudizio umano o patologico, almeno potremmo soccombere con buona grazia, e nella forma a noi piú profittevole, aggrappandoci a quei pregiudizi che ci aiutano a vivere quella che tutti sentiamo essere una vita buona. Ma che cosa è una buona vita? Aveva William James, e chi gli stava attorno, e i suoi colleghi, una sia pur vaga idea a questo riguardo? Io credo di no. Essi avevano molta esperienza di bontà personale e la amavano; avevano regole di carattere e di condotta; ma quanto a sapere che cosa potrebbe rendere buona bella felice l'esistenza umana, e degna d'essere vissuta nel suo complesso, le loro nozioni erano estremamente sottili e barbare. Avevano dimenticato i Greci, o forse non li avevano mai conosciuti.

Questo ragionamento per conseguenza soffre

Pascal

della stessa debolezza di quello consimile di Pascal a favore dell' ortodossia cattolica. Dovremmo forzarci a credere in essa, diceva, perché cosí facendo se abbiamo ragione ci guadagnamo il paradiso, mentre se abbiamo torto non perdiamo niente. Che cosa potrebbero ribattere i protestanti, i maomettani, gli indú? Quell' alternativa di Pascal non è la sola vera: una simile scommessa — scommettere sull' improbabile sol perché ci vien offerta una quota allettante — è un' indegna parodia della scelta giusta tra saviezza e stoltezza. Non v' è paradiso che si possa guadagnare in tale spirito, e se ve ne fosse uno, il filosofo disdegnerebbe di guadagnarlo cosí. Allo stesso modo William James avrebbe voluto farci scommettere sull' immortalità, o sulla nostra capacità di riuscire nella vita, perché vincendo la scommessa ci congratuleremmo della verità del nostro istinto, mentre non perdiamo nulla se ci siamo sbagliati: se non abbiamo almeno la soddisfazione di constatare d' aver avuto ragione, la dignità insita nell' aver ragione è apparentemente nulla. O se il ragionamento mira piuttosto a dimostrare che quelle fedi, vere o false che siano, rendono migliore la vita in terra, è semplicemente falso. L' essere attratti da un' illusione non equivale a vivere meglio di quanto si viva quando si è in armonia con la verità; ed è molto meno sicuro, meno consolante, e meno fecondo. Il rifiuto a separarsi da un' illusione cariata è realmente un' infezione della mente. Credere, certamente; non possiamo non credere; ma credere razionalmente, ritenendo per certo quello che pare certo, per probabile quello che pare probabile, desiderabile quello che pare desiderabile, e falso quello che pare falso.

In questo campo William James aveva come al solito, a sostegno delle sue confuse insinuazioni morali, un fatto psicologico vero e un istinto generoso. È un fatto psicologico che gli uomini, nell'abbracciare o coltivare una fede, subiscono l'influenza della loro volontà e dei loro desideri; si può anzi andare un passo piú in là e dire che nella sua essenza la fede è un'espressione dell'impulso umano, della prontezza ad agire. È solo alla periferia, man mano che la nostra azione viene adattandosi gradatamente alle cose, e i nostri impulsi alla nostra azione necessaria o possibile, che le nostre idee cominciano ad abbracciare i fatti, e ad acquistare un vero, se ancora simbolico, significato. Non abbiamo bisogno di una volontà per credere; abbiamo solo bisogno di una volontà per studiare l'oggetto nel quale inevitabilmente crediamo. Ma James pensava meno alla fede in quello che troviamo che alla fede in quello che speriamo: una fede che non è affatto chiara, né affatto necessaria alla vita. Come tanti Americani, comunque, solo piú liricamente, James sentiva il richiamo del futuro e la certezza che potesse esser reso molto migliore del passato, e totalmente diverso. Le visioni del paradiso o del millennio dipinte dalla religione non erano tali da poter venir apprezzate da James, sebbene la sua origine swedenborgiana avrebbe dovuto renderlo tenero verso di esse. Era il soccorso morale offerto dalla religione, la possibilità di miracoli *in extremis*, che lo attraevano. Se avevamo paura d'esser gabbati (che è forse ciò che la natura intendeva che fossimo), era forse meno probabile che lo fossimo rifiutando di credere, anziché credendo, queste confortanti verità? La fede

era necessaria per avviare la riforma della fede, insieme con altre riforme.

In taluni casi, com' è noto, la fede nel successo è capace di incuorarci cosí da farcelo effettivamente raggiungere, e per conseguenza si giustifica da sé, esibendo i suoi frutti. Questo pensiero è tipico del James peggiore: un peggior James che tuttavia ha sempre un lato buono. Ancora una volta egli si serve dell' osservazione psicologica con la massima buona fede per incuorare se stesso e il prossimo; ma non capisce per nulla il fatto che osserva; e il contorcimento morale cui lo sottopone (oltre ad essere moralmente discutibile) riesce quasi ad una falsificazione del fatto stesso. Come si spiega che la fiducia di poter saltare un fosso ci aiuta effettivamente a saltarlo? Ci aiuta a saltarlo perché la fiducia è un sintomo della nostra certezza di aver le gambe in buono stato, della nostra conoscenza che il fosso è largo non venti metri ma due, e della nostra persuasione di essere in grado di saltarlo. La rapida e giusta estimazione di questi fatti ci dà la fiducia, o almeno ce la fa apparire ragionevole, umana e profetica; se non la nutrissimo, ci parrebbe stoltezza rischiare un capitombolo. La certezza è stupida e fatale se non è conoscenza. Se ci sentissimo stanchi, non avremmo la fiducia di poter saltare il fosso, perchè la stanchezza ci apparirebbe come un sintomo che « non siamo in forma »: avvertendo tremore avremmo paura, come ha detto il James migliore. Se il nostro sistema avesse prontamente reagito senza apprensione allo stimolo trasmessoci dalla vista del fosso da saltare, non avremmo esitato; come non barcolleremmo, né vedremmo doppio, se non fossimo brilli. La

paura è infatti una sensazione di nervosità prodotta dallo smarrimento; mentre la fiducia è una sensazione prodotta dalla consapevolezza di essere all' altezza della situazione; esse non sono dei sentimenti incorporei che esistano senza ragione, il diavolo Terrore e l' angelo Coraggio, che possano entrarci in corpo, e metterlo a soqquadro a loro arbitrio. Un siffatto modo di pensare è mitologia infantile, che sopravvive, sia pure innocente, come una sorta di tropo; ma non è ammissibile che un filosofo lo prenda alla lettera. Ed è sano, a questo riguardo, l' insegnamento morale che è implicito in quel tropo. Il bene non sta nella presunzione, ma bensí nel possesso, della potenza: in una mente chiara, consapevole delle proprie facoltà, e non già in un ottimismo da ubbriaco che sfidi o scongiuri gli spiriti maligni. Il coraggio non è una virtú, disse Socrate, se non è, anche, saggezza: verità lampante, nei riguardi cosí del coraggio nell' agire come del coraggio nel credere. Ma occorre tenacia, occorre un coraggio *ragionevole*, per aderire a discernimenti scientifici del genere di questo di Socrate, o di quello di James circa le emozioni; a James sembra piú comodo seguire l' andazzo tradizionale, e indagare la filosofia naturale alla ricerca di miracoli e di insegnamenti morali; e piuttosto che esprimere ragionatamente le sue preferenze, diguazzare attorno senza una filosofia.

William James condivideva le passioni del liberalismo. Era uomo di sinistra, che è, come dicono in Spagna, la parte del cuore, come la destra è quella del fegato; comunque, c' era molto sangue e punto fiele nella sua filosofia. Era uno di quei vecchi Americani ancora perturbati dal fantasma

della tirannide, sociale ed ecclesiastica. Del passato lo infastidivano persino le bellezze: egli aveva il sentimento puritano che fossero truccate. Eran state bellezze crudeli, frivole, e dovevano aver soppresso cose di gran lunga migliori di loro. Ma quali cose migliori, se è lecito? Al rivoluzionario politico è permesso dire «Può essere che io non sappia cos' è che voglio, ma so quello che non voglio»; ma al filosofo no. Le avversioni e le paure implicano princípi di preferenza, beni riconosciuti; ed è compito del filosofo rendere espliciti gli uni e gli altri. La libertà è un' arte, la libertà dev' essere usata a portare qualche arte a maturazione. O deve puramente consistere nel mangiare e bere, e domandarsi che cosa sta per succedere? Se v' è un bisogno, che sia profondamente radicato nel cuore umano, il filosofo ha il dovere di scoprire quale sia, e di specificarlo, allo scopo di dirigere gli sforzi intesi a soddisfarlo.

C' è un senso nel quale James non era filosofo affatto. Una volta mi disse: «Che maledizione sarebbe la filosofia se non ci fosse lecito di dimenticarcene ogni tanto!». In altre parole, la filosofia non era per lui ciò che è stata per molti, una consolazione e un rifugio, in una vita che senza di essa sarebbe stata angosciata. Sarebbe dunque stato incongruo aspettarsi da lui che costruisse una filosofia come un edificio nel quale si voglia eleggere stabile dimora. La filosofia per lui era piuttosto come un labirinto in cui egli si trovava per caso a gironzolare, cercando l' uscita. Al cospetto delle teorie stava vigile, sospettoso, conscio di non so quale impulso a negar loro ogni considerazione. Visse tutta la vita in mezzo alle teorie, come un

bambino tra adulti; che sollievo voltar le spalle a quei giganti, sempre pronti ad esigere ed a vietare e a far discorsi noiosi; che bellezza poter giocare con un altro bambino, o con qualche cara bestiola! Certo gli adulti hanno la loro utilità, e cosí pensava James delle teorie; ma convivere con esse è una seccatura, in fondo erano le nemiche naturali dell' uomo. Ottima cosa, presentandosene l' occasione, sfidare questa o quest' altra; chissà che la sfida non serva a rompere l' incanto, a trasformare lo strambo paesaggio, e a semplificare la vita. Una teoria, mentre la stai creando o applicando, è come una storia che vai raccontando a te stesso, o un gioco con cui ti balocchi da solo; è dunque una cosa palpitante, che si giustifica da sé; ma, dopo svanito il riverbero della creazione o dell' aspettativa, diventa un fantasma, non meno spaventoso delle teorie altrui. Al suo prossimo, magari ai fantasmi, William James appariva come la cortesia personificata; ed era garbato anche verso la maggior parte delle teorie, come verso gli sconosciuti piú o meno interessanti che invadevano la sua casa. Nessuno ha mai riconosciuto piú cordialmente di lui la probabilità che altri ha di aver ragione, e il diritto di esser differente. Eppure, quando arrivava il momento in cui doveva davvero capire che cosa in realtà intendessero o volessero questi sconosciuti, fossero teorie o fossero esseri viventi, allora in James l' intuizione dava dei punti persino alla pazienza: abbozzava lí per lí nella propria fantasia un brillante schizzo impressionistico, e lo battezzava col loro nome. Erano schizzi o lusinghieri o deturpanti a seconda dei casi, ed egli era talvolta lo zimbello del proprio desiderio d' essere

capace di apprezzarli, e di concedere al diavolo la sua spettanza; era troppo impulsivo per simpatizzare davvero; troppo soggettivo, troppo romantico per esser giusto. L'amore penetra parecchio, ma penetra le possibilità piú che i fatti. La logica delle opinioni, come pure le nette opinioni esse stesse, non erano cose che James vedesse volentieri, o cercasse con piacere. Gli premeva prendere le cose ad una ad una, piú che apparigliarle. Era un mistico, un mistico innamorato della vita. Paragonabile a Rousseau o a Walt Whitman; esprimeva una sensibilità generosa e tenera, si ribellava alla sofistica; ed a qualunque stabilita tradizione intellettuale che si chiamasse scienza o filosofia preferiva viste e suoni quotidiani, con una vaga ma indomita fede nella fortuna.

Nessun profeta va senza onori, salvoché nel suo paese; e fino a che la risacca della fama di James non ebbe raggiunto, di ritorno dall'Europa, i lidi americani, i suoi discepoli ed amici erano appena consapevoli ch'egli fosse un cosí illustre personaggio. Tutti gli volevano bene, e ne apprezzavano la generosità, la malleabilità di carattere e la prontezza nel rimbecco arguto. Era una specie di Irlandese tra Bramini: non risultava abbastanza imponente per parere un grand'uomo. Tutti ridevano delle sue vedute erratiche e delle sue limitazioni non travestite. Un professore coscienzioso, ohibó, dovrebbe sapere tutto quanto professa di sapere, pensavan tutti, e, quel che piú conta, un professore dignitoso dovrebbe mostrare di saper tutto. I teologi precisi e gli idealisti corazzati, che esistevano anche in America, scuotevano la testa. Che sana filosofia, dicevano tra sé, puossi ragione-

volmente aspettare da un medico irresponsabile, che non aveva nemmeno la laurea; da un crudo empirista, vivisezionatore di ranocchi? D'altro canto, i solidi uomini d'affari non erano totalmente rassicurati sul conto di un insegnante della gioventú che pareva non avere alcun sistema particolare: gli ignoranti, proclivi sempre ad esigere che l'erudito abbia almeno un sistema nel suo magazzino, da applicarsi a comando, non potevano totalmente digerire quel privato cittadino, imbibito di ipnotismo, solito a bazzicare coi *medium*, che non parlava come un libro, né scriveva come un libro, salvo forse come uno dei suoi. Persino i suoi allievi, attaccati com'erano invariabilmente alla sua persona, nutrivano qualche dubbio sulla profondità di un insegnante che era tanto alla buona, e che, dopo qualche interruzione durante la lezione — e diceva lui stesso che la vita è una serie di interruzioni — si picchiava la fronte e chiedeva a uno studente della prima fila «Che cosa stavamo dicendo?». Forse nei primi anni del suo insegnamento egli si sentiva, in cattedra, un po' come un ufficiale dell'esercito che debba eventualmente leggere il servizio divino ad un funerale. Probabilmente concepiva ciò che diceva piú profondamente di quanto lo avrebbe concepito una mente piú scolastica della sua; ma sarebbe stato piú a suo agio se qualche altra persona lo avesse detto in vece sua. Gli piaceva ogni tanto aprire la finestra e guardar fuori per alcuni momenti. Credo che fosse contento come un ragazzo quando sentiva risuonare la campana e poteva riessere se stesso fino all'indomani. Ma nel mezzo di questa *routine* della classe di scuola lo spirito talvolta scendeva in lui, ed egli, con

la fronte appoggiata nella mano, lasciava cadere dal cuore parole d'oro, pittoresche, palpitanti, piene della conoscenza del bene e del male. Incidentalmente compariva inattesa qualche umoristica caratterizzazione, qualche candida confessione di dubbio o di predilezione istintiva, qualche pungente frammento di erudizione: radicalismi trapananti il sottosuolo di tutte le filosofie umane; e, all'occasione, pensieri di semplice sapienza e di melanconica pietà, tra i piú nobili e schietti che possano albergare in mente umana.

JOSIAH ROYCE

Frattanto la toga dell'autorità filosofica era passata su altre spalle. Un giovane californiano, Josiah Royce, era rientrato dalla Germania in fama di grande saggezza, e bastava guardarlo, anche senza sapere ch'egli avesse prodotto una nuova prova dell'esistenza di Dio, bastava guardarlo per capire che era un filosofo. Il testone appariva troppo greve per le sue spalle, e la fronte portentosa, incoronata d'ispidi capelli rossi, pareva schiacciare la parte inferiore del viso. «Royce» disse William James «ha una fronte indecente». Le sue fattezze, svelando un soprannaturale acume di discernimento sotto una maschera grottesca, evocavano la figura di un orco benigno, o d'un bambino vecchio. Bastava dargli un avvío su qualsiasi argomento, o anche senza accennare ad un argomento qualsiasi, perché si mettesse a discorrere copiosamente; non lo si prendeva mai alla sprovvista. Sa-

peva tutto ciò che i trattati e le enciclopedie avessero da dirgli; e se lasciava in chi l' udiva una impressione piuttosto vaga, ciò era in parte dovuto al fatto che nonostante la sua comprensione sembrava veder tutto in rapporto a qualcos' altro che sottaceva. Il suo modo di accostarsi alle cose era obliquo: cominciava da molto lontano, magari coi preliminari d' una barzelletta, e appena ti mostrava il punto, si affrettava a riavvilupparlo in una nuvola di qualifiche, nel gergo parlamentare della filosofia. Una volta aperto il rubinetto, ne erompeva abbondante il fiotto della disquisizione sistematica, e continuava per un' ora, due, tre, a seconda della richiesta o dell' opportunità. Anche la voce era dura, senza misericordia. Sentivi il motore accademico, standardizzato, sottoposto ad un lavoro eccessivo, battere e cigolare al richiamo dell' abito o del dovere, senza il minimo pensiero di risparmiare sé o gli altri. Però, dietro a quest' anima attrice un' altra anima piú serena sembrava fare da spettatrice, e ridere del processo. Talora un lampo allegro gli luceva negli occhietti ed un timido sorriso gli vagava attorno alla bocca enigmatica. Allora affioravano, come pennacchietti di spuma qui e là sui cavalloni del mare, il senso di paradosso, l' ironia, l' inconcludenza di tutto il ragionamento.

La sua procedura consisteva anzitutto nel captare e digerire checché le scienze o il diavolo avessero da dire. Provava un' evidente gioia arguta nel degustare le difficoltà; la critica della Bibbia, la lotta per l' esistenza, l' ultima teoria tedesca sull' insania sessuale non contenevano terrori per lui; era tutto lolla pel suo mulino, e guai alle cosucce tenere, preziose, lucenti o illusorie che venissero a insi-

nuarsi tra le due pietre della sua macina! Egli pareva dire: se non fossi Alessandro, oh come vorrei esser Diogene! e se non avessi un sistema da difendere, oh come mi piacerebbe dirvi la verità! Ma, dopo che lo scettico s' era comicamente sbizzarrito berteggiando attorno, il profeta montava sul pulpito per esplorare il terreno dall' alto. Allora dimostrava che l' universo, nonostante gli errori e le contraddizioni, o anzi a causa di essi, era assolutamente perfetto. Perchè dietro a quella seconda anima burlona ce ne stava ancora una terza, devota ed eroica. Royce era l' erede della tradizione calvinistica; nel suo pensiero, la carità significava fiducia nella giustizia della provvidenza divina; sebbene gli piacesse esagerare le piú terribili verità sulla depravazione umana e sulla sinistra santità di Dio. Quindi nei suoi scritti principali egli si applicò a dimostrare come tutte le vite fossero parti di una singola vita divina in cui tutti i problemi trovavano una soluzione e tutti i mali una giustificazione.

È caratteristico di lui che nelle sue dimostrazioni del sublime, come ad esempio dell' esistenza di Dio, le sue premesse dovessero sempre fondarsi su qualcosa di triste e di angoscioso: sull' esistenza dell' errore. L' errore esiste, egli ci dice; e sebbene il fatto non sia indiscutibile, e venga anzi negato dal mistico puro come dal puro individualista, tuttavia il buon senso acconsente prontamente a trovar giusta la proposizione. Ma se l' errore esiste, continua Royce, deve esistere una verità dalla quale esso differisce; e l' esistenza della verità (in base al pricipio dell' idealismo, secondo cui nessuna cosa può esistere salvoché per la mente che la conosce) implica che qualcuno conosca la verità; ma siccome

conoscere la verità e fornire il correttivo agli errori richiede onniscienza, ecco dimostrata l' esistenza di una mente onnisciente o pensiero universale; il che è quasi, se non del tutto, equivalente all' esistenza di Dio.

Ciò che tollerava Royce al disopra dei baratri e degli assunti di questo ragionamento era la serietà e l' eloquenza con cui parlava. Godeva fama di logico eminente, perché era dialettico e impavido nel ragionare, e perché si dilettava del gioco delle relazioni formali; amava gli scacchi, la musica e la matematica; ma l' esibizione che faceva della sua logica non era che un paravento ch' egli rizzava attorno al suo cuore, e nel suo cuore non era chiarezza. Il suo ragionare non era logica pura, né pura osservazione; era una logica sempre segretamente o entusiastica o tendenziosa, e il risultato cui arrivava era sempre presupposto. Nessun pensatore che fosse privo di pregiudizi, anche lasciando da parte i logici puri, si sarebbe mai sognato di valersi dell' esistenza di Dio per poggiarvi su l' esistenza della verità. L' errore è un accidente biologico che può ogni giorno, ad esempio all' estinzione della razza umana, cessare di esistere; mentre l'esistenza della verità o del fatto è indissolubilmente ed eternamente intricata nell' esistenza di tutto il passato il presente e il futuro; ogni singolo evento di per sé rende falsa o vera qualsivoglia proposizione che ad esso si riferisca. Nessuno concepirebbe l' errore o ne sospetterebbe la presenza se non avesse già trovato o assunto piú di una verità; né potrebbe alcunché essere errore se la verità non fosse definita e reale. Tutto ciò Royce naturalmente riconosceva, ed era anzi il nocciolo di ciò ch' egli inten-

deva asserire o comprovare; ma non c' era bisogno di comprovarlo, e quasi nemmeno di asserirlo. Quello che abbisognava di prova era qualcos' altro, di minore importanza logica ma di molto maggiore interesse romantico, vale a dire che sulle nostre teste aleggia la verità sempre pronta a scendere nei nostri cuori; e questo fatto Royce non era alieno dal confondere con l' esistenza della verità, solo per portarla nell' ambito del ragionamento logico. Era tormentato dal dubbio di esser egli stesso in balía dell'errore, e fervidamente aspirava a liberarsene. Per lui l' errore non era un naturale ed in sé innocuo incidente di finitezza: era una specie di peccato, come pure la finitezza. Era parte del problema del male: terribile ed urgente problema, quando il suo primo postulato o dogma è che le distinzioni morali e l' esperienza morale sono la sostanza del mondo, e non soltanto un incidente di esso. La mera esistenza della verità, che è ciò di cui il logico abbisogna, a lui non serviva a nulla nella sua lotta per la sua salvezza personale; come acutamente sentiva e spesso diceva, la verità è come le stelle, che sempre ridono di noi. Nulla gli serviva, in quella lotta, all' infuori del *possesso* della verità: qualcosa di eventuale, dunque, e di terribilmente problematico. Smaniava di credere che tutti i suoi fastidi e quesiti dovessero, in qualche giorno e dove, trovare soluzione e quiete, se non nella propria mente, almeno in qualche spirito affine al suo ch' egli potesse in qualche misura identificare con sé stesso. Doveva esistere non solo la verità fredda, impersonale, ma la *conoscenza* vittoriosa della verità, capace di squarciare come un sole le nuvole dell' errore. Il nerbo del suo ragio-

namento non era affatto logico; era una confessione d' esperienza religiosa, in cui la conoscenza angosciosa dell' errore conduceva alla forte convinzione immaginativa che la verità dovesse pur venire scoperta alla fine.

La verità, come la concepiva lui, significava tutta la verità su tutto; e certamente, se fosse possibile addurre una qualsiasi plausibile prova di una siffatta conclusione, ci interesserebbe sapere che siamo destinati a diventare onniscienti o che lo siamo già in segreto. Ad ogni modo, l' aspirazione delle menti religiose non punta in questa direzione. Aristotile ci dice che molte sono le cose che è meglio non sapere; e la sua sublime deità fortunatamente ignora i nostri errori e persino la nostra esistenza; come ignora gli uni e l' altra l' ancor piú sublime deità di Plotino e degli Indiani. L' onniscienza che la nostra religione attribuisce a Dio nella sua capacità di indagare i nostri cuori e giudicare la nostra condotta ha una funzione piú morale che logica: ci impedisce di nascondere i nostri peccati o ci salva dal veder misconosciuti i nostri meriti; non è concepita come necessaria a far sí che possa esser vero che quei peccati o quei meriti siano esistiti. L' ateo ammette i fatti, ma si contenta — o forse si sente sollevato — che passino inosservati. Ma qui di nuovo Royce slitta in un equivoco romantico che un logico rigoroso non tollererebbe. Confonde la conoscenza della verità, possesso psicologico effimero, con la verità conosciuta; generando altre confusioni definitive piuttosto serie. È alla verità in sé, ai fatti nelle loro relazioni effettive, che l' opinione onesta si appella, e non già ad una altra opinione, o ad un altro caso di conoscenza; e

se, nel nostro sogno di ardente simpatia collettiva e di corroborazione pubblica, riponiamo il nostro tesoro in qualche specifico caso di conoscenza, non si può dire che abbiamo riposto il nostro tesoro in cielo. Nel tentativo di comprovare l' esistenza della verità, il giovane Royce l' ha assurdamente trattata come dubbia, dando cosí il cattivo esempio ai pragmatisti; mentre nel tentativo di prestare una qualità psicologica a questa verità e di convertirla in un caso problematico di conoscenza, l' ha inavvertentemente spogliata di ogni autorità e sublimità. Personificare la verità equivale ad amar meno la verità che non quella corroborazione pubblica e quella simpatia collettiva che la verità, fattasi umana, potrebbe fornire alle nostre opinioni. Equivale a mettere in piedi un altro pensatore — un nostro duplicato, ma di noi maggiore — a rivendicare i nostri ideali; senza considerare che questo secondo pensatore sarebbe come noi rinchiuso nelle sue opinioni e sentirebbe esattamente come noi il bisogno di guardarsi attorno alla ricerca della verità.

Al vecchio quesito del male Royce poteva solo dare una vecchia risposta, sebbene la riscoprisse e ripetesse tra sé in svariati modi, dato che costituiva il nocciolo di tutto il suo sistema. Il bene, egli diceva, è essenzialmente la lotta contro il male e la vittoria su di esso; sí che se il male non esistesse, il bene sarebbe impossibile. Io non credo che questa risposta gli desse soddisfazione; egli non poteva non sentire che non tutti i beni corrispondono ad una descrizione cosí bellicosa e che non tutti i mali producono una salutare reazione o soccombono ad una sconfitta; tuttavia il fatto che la piú speciosa delle soluzioni di questo problema del male lo lasciasse

insoluto era, per un certo verso, appropriato; perché se il problema fosse realmente stato risolto, gli sforzi intesi a trovarne la soluzione, e la fiducia che ne esistesse una, verrebbero a cessare; e forse erano proprio questa fiducia e questi sforzi il bene supremo. Per conseguenza, di questo problema la vera soluzione, che tutti possiamo accettare, è che nessuna soluzione è reperibile.

Qui è un esempio della differenza tra l' esistenza della verità e la soluzione definitiva di tutti i nostri problemi. V' è certo una verità circa il male, e in questo caso non è una verità ignota; però non era la ricerca d' una soluzione del « problema » che metteva l' indomito Royce alla tortura. Se un secondogenito chiede perché non sia nato prima del primogenito, la domanda può esprimere il comprensibile stato dei suoi sentimenti, ma è troppo puerile per meritare una risposta. Cosí la questione di sapere perchè sia giusto che il male esista è di per sé perversa e suggerita da false presunzioni. Alla mente non sofisticata l' esistenza del male presenta un compito da assolvere, non un problema da risolvere. Il male, come l' errore, è un incidente della vita animale, inevitabile in un mondo affollato e non sistemato, dove un moto spontaneo è suscettibile di frustrarne un altro e tutti son suscettibili di venire ad urtare contro impossibilità materiali. Mentre la vita dura, quel compito da assolvere è ricorrente, ed ogni creatura, proporzionatamente alla vitalità ed all' integrità della propria natura, si sforza di rimuovere o di abbattere quei mali ai quali è sensibile. Quando il caso si fa urgente e la creatura è disperata, essa invocherà il soccorso divino, e (se non perisce prima) vedrà

tosto o tardi questo soccorso venire a lei attraverso qualche modifica delle circostanze che rendevano intollerabile la sua situazione. La religione positiva prende una visione naturalistica delle cose, e deve fare cosí. Si scinde dal naturalismo scientifico solo in quanto accetta l' autorità dell' istinto o della rivelazione nel decidere intorno a certe questioni di fatto, come l' immortalità dell' anima, o i miracoli. Si erge per schiacciare il male, senza chiedere perché esista. È perfettamente intelligibile che una deità come Geova, gigante che abita nel mondo naturale, possa dover fronteggiare dei rivali, dei nemici, o dei figli ribelli. È perfettamente comprensibile che l' inerzia della materia, o la pura sorte, o qualche proposito avverso, possano deformare la espressione di un' idea platonica esercitante la sua influenza sul mondo. Pel Greco come per l' Ebreo il compito della morale è uno solo: soggiogare, nei limiti del possibile, la natura ai bisogni dell'anima, mediante l' opera di qualsivoglia agente morale o materiale a portata di mano; e quando si sia raggiunto il limite in questa direzione, indurire e cauterizzare il cuore umano di fronte ai mali inevitabili, aprendolo nel contempo a tutte le dolci influenze che possano discendervi dal cielo. Mai per un momento fu la religione positiva impegolata in un ottimismo sofistico. Mai ha concepito che la liberazione finale possa giustificare i mali sui quali ha trionfato. Come ha detto William James, nella sua maniera pittoresca, se all' ultimo giorno tutto il creato gridasse alleluia e rimanesse un solo scarafaggio deluso in amore, basterebbe questo per guastare l'armonia universale; la guasterebbe, egli intendeva, in verità, e pel filosofo

tenero, ma probabilmente non per quei beati osannanti. James pensava soprattutto al presente e al futuro, ma la medesima scrupolosa carità trova applicazione anche nel passato. Rimuovere un male non è rimuovere il fatto che abbia esistito. Le lagrime versate sgorgano dall'amarezza anche se le asciughi pietosa una mano pentita. Una carezza e un confetto non hanno mai consolato nemmeno un bambino di un'ingiustizia patita. E il caso è molto piú grave se altri s'aspetta da noi che delle gioie stolte e crudeli dei contrasti, o della patetica offuscazione causata da un grande sollievo, noi facciamo un paradiso. Sarebbe menzogna un paradiso di questo genere, come i grotteschi cieli di Calvino o di Hegel. L'esistenza di qualunque male ovunque e in ogni tempo rovina irremissibilmente l'ottimismo totale.

Nondimeno i filosofi hanno sempre disposto di una strada maestra che doveva condurre alla completa soddisfazione. Uno dei piú puri piaceri fra quelli che essi coltivano è il piacere di capire. Ora, come ben sanno i romanzieri e i drammaturghi, l'intelletto è non meno piacevolmente e prontamente impiegato nel capire il male di quanto lo sia nel capire il bene: piú anzi, se nell'uomo intellettuale è oltre all'intelligenza, una punta di crudità, di ironia, o di desiderio di rimpicciolire i beni posseduti da altri e non da lui. Talvolta il filosofo, anche se al disopra d'ogni meschinità, diventa un naturalista cosí devoto che si vergogna di restare un moralista come probabilmente era al principio; e dove tutto è un'unica immane cataratta di eventi, egli sente che sarebbe impertinente da parte sua classificarli censorialmente in eventi

che dovrebbero essere ed in eventi che non dovrebbero essere. Può anzi andare un passo piú oltre. Preso da terrore e da umiltà al cospetto dell'universo, egli può insensibilmente trasformare il proprio intendimento e la propria ammirazione nell'asserzione che l'esistenza del male non è affatto un male, ma che l'ordine dell'universo è in ogni dettaglio necessario e perfetto, sí che la mera menzione della parola male è sorda e blasfematrice.

Questo sentimento, che quanto ogni altro consimile merita il nome di panteismo, viene sovente espresso con incoerenza e con un falso afflato; ma quando è razionalmente concepito, com'era da Spinoza, riesce a questo: che il bene e il male sono relazioni intercedenti tra le cose e gli esseri viventi che esse cose affettano. Nessuna cosa — e tanto meno l'intero universo — può essere in sé né buona né cattiva; ma l'universo svela l'aspetto di un bene nella misura che alimenta, soddisfa, o altrimenti concorre a sviluppare una data creatura. Se definiamo l'intelletto la facoltà di vedere le cose quali sono, è chiaro che, nella misura in cui il filosofo è un puro intelletto, l'universo sarà pel filosofo un puro bene: tutto in esso sarà esca alla sua passione esclusiva. La saggezza ci consiglia quindi a diventar filosofi ed a concentrare le nostre vite per quanto possibile nella pura intelligenza, sí da poterci inoltrare sulle vie della pace. Con questo mezzo non riusciremo a comprovare che l'universo sia intrinsecamente buono (sebbene i filosofi, nel calore del loro egoismo intellettuale, si lascino talora sospingere ad affermarlo), ma l'universo risulterà in questa misura un bene per noi, e saremo meglio in grado di viverci felici e liberi. Se nelle

cose appare l'intelligibilità, vi appare al modo della bellezza, o dell'uso, perché la mente umana, nella misura in cui si adatta all'uso, alla bellezza o all'intelligibilità, trova nella loro società il suo giusto esercizio.

Questa è una posizione antica, sagace, ed inespugnabile. Se Royce fosse stato capace di mantenersi su di essa con coerenza, avrebbe evitato il suo gratuito problema del male, senza probabilmente far violenza al piú sano elemento della sua pietà naturale, alla gioia, cioè, ch'egli provava nella dura verità, con una punta di scherno umoristico al riguardo delle illusioni umane. C'era in lui un aspetto docile, di osservatore; come un fanciullo è curioso di vedere il funzionamento d'un meccanismo, cosí egli amava vedere processioni di fatti sfilare ironicamente, checché gli uomini potessero dire al loro riguardo. Era questo il suo senso del potere divino. Senso che lo avvicinava a Spinoza, dapprima, e piú tardi alla logica matematica. Un non breve periodo della sua lunga fedeltà all'Assoluto rispose a questo sentimento.

La prospettiva, comunque, era complicata, ed ai suoi occhi quasi rovesciata dalla teoria trascendentale della conoscenza ch'egli aveva accettata. Secondo questa teoria, tutti gli oggetti, compreso l'universo, sono semplici termini trovati dalla volontà del pensatore in base ad una definita grammatica di pensiero insita nella sua mente. Per far sí che i suoi pensieri possano venir diretti su un qualunque oggetto particolare, egli deve dapprima sceglierlo e crearlo a suo talento; altrimenti le sue opinioni, non essendo dirette su un dato oggetto

entro il suo ambito, non potranno essere né vere né false, quale che sia il quadro che possono incorniciare. Ciò che una cosa esterna possa eventualmente essere, se non intendiamo parlarne non importa al discorso. Se, per esempio, il vero Royce non fosse un abitante o un prodotto della mia mente, del mio io interiore, io non potrei nemmeno avere di lui un' idea errata. Il bisogno di questa iniziale correlazione fra i nostri giudizi sembra al trascendentalista spingere tutti i possibili oggetti nelle pieghe dei suoi pensieri segreti, sí che ha due menti, l' una che cerca i fatti, e l' altra che già li possiede, o piuttosto li crea.

Il panteismo, ove si accetti la nuova filosofia della conoscenza, sembra sulle prime perdere le sue fondamenta. Non v' è piú un universo esterno al quale inchinarsi; non piú, in tutto l' infinito, un solo angoletto superstite nel quale, dopo consumato il sacrificio, costruire un nido sicuro. L' intelletto al quale ci eravamo fieramente ridotti ha perduto la sua preminenza: non può piú definirsi la facoltà di vedere le cose quali sono. È diventato ciò che i critici psicologici dell' intellettualismo, come William James, lo interpretano: un insieme di umane tendenze all' astrazione, alla costruzione, alla fede o all' induzione, insieme che postula cose immaginarie al servizio della vita. È dunque sullo stesso piano della passione, della musica, o del gusto estetico: una complicazione mentale, che può essere indizio di altri fatti psicologici ad essa connessi geneticamente, ma che non esercita intenzione valida, né trascendenza ideale, né funzione assertiva o conoscitiva. L' intelligenza cosí

concepita non capisce niente; è un' attività ronzante nella fantasia, che per qualche oscura ragione ci aiuta a continuare a vivere.

Screditare l' intelletto, sbarazzarsi dell' incubo di una realtà esterna o verità, fu una delle consolazioni che il trascendentalismo ai suoi esordi donò all' anima romantica. Ma sebbene al principio il senso di sollievo (per Fichte, per esempio) riuscisse molto esilarante ai beneficati, la libertà conquistata si rivelò tosto illusoria: il terribile Assoluto era semplicemente stato trapiantato nell' io. Eri padrone di te stesso, e onnipotente; ma non per questo meno oscuro, ostile e inesorabile del Dio di Calvino o di Spinoza. Dato che ogni singola particella di questo mondo burlone era segreta opera tua, non solo non eri piú saggio di prima, ma anzi eri piú criminale assai di quanto potessi immaginarti. Stavi soffocando, anche piú di prima, tra le braccia della natura e tra le maglie del tuo inesplicabile carattere, braccia e maglie che ordivano il tuo destino. Royce non rifuggí mai dal paradosso o dal fatto amaro; e soleva dire che un topo, tormentato e dilaniato da un gatto, vedeva realizzata la propria piú profonda volontà, dato che aveva esso scelto, nel subcosciente, di esser topo in un mondo che disgraziatamente conteneva dei gatti. Il topo in realtà, nel suo io piú intimo, era avido di venir terrorizzato, azzannato, divorato. Royce era superficialmente un razionalista, senz' alcuna tenerezza verso la superstizione né simpatia verso le religioni civilizzate; ma qui vediamo che in cuor suo era fedele al principio primordiale di ogni superstizione: alla riverenza cioè verso tutto ciò che fa soffrire. Diceva a se stesso che, nella misura in cui

Dio era il diavolo — come l' esperienza quotidiana e la logica hegeliana dimostravano essere ampiamente il caso — venerare il diavolo era vera religione.

Contro questa dottrina, comunque, sorse nella sua mente una protesta. Era legato da forti vincoli giovanili al moralismo: all' opinione, degli Stoici e di Kant, che la virtú sia l' unico bene. Tuttavia se la virtú era concepita a modo loro, come un eroico e sublime atteggiamento della volontà, di cui il mondo non offriva quasi un singolo esempio, come poteva tutta la giostra della vita essere anch' essa un bene? Come poteva il moralismo, che guata accigliato questo mondo cattivo, conciliarsi col panteismo e con l' ottimismo che se lo stringono al seno? Mediante l' ingegnosa e piuttosto melodrammatica nozione che dovremmo abbracciare — con l' abbraccio dell' orso — questa verità, essa verità veniva a consistere (come Royce disse piú di una volta) nell' agguantare il male pel collo: cosí che il mondo era buono perché era un mondo buono da strangolare, e se solo riuscissimo a strangolarlo, quanto piú buono era e tanto piú meritava di essere strangolato. Ma questa gesta erculea non doveva essere compiuta una volta per tutte; le fatiche di Ercole dovevano essere non dodici ma infinite, dato che la virtú di Ercole consisteva nell' esercitarle continuamente, e se si fosse riposato, o fosse stato assunto in Olimpo, si sarebbe lasciato la virtú — l' unico bene — alle spalle. La cattiveria del mondo non costituiva una ragione per abbandonarlo; al contrario, ci invitava a tuffarci in tutta la sua profondità per viverne tutte le fasi: la virtú era severa ma non schizzinosa. La virtú viveva grazie a

sforzi infiniti, grazie alla sua inquieta vitalità, grazie allo *Sturm und Drang*. Il moralismo e l'apologetica del male potevano quindi benissimo accordarsi, e unirsi per cantare di conserva le lodi della esperienza tragica.

Questo era stato il tema principale della hegeliana filosofia della vita, che Royce ammirava e adottò. Hegel e i suoi seguaci sembrano godere nell'immaginarsi attori d'una tragedia. Ma pel fatto che Eschilo e Sofocle furono due grandi poeti, ne consegue forse che la vita varrebbe poco se non corrispondesse alle loro favole? La vita degli eroi tragici non è buona; è mal diretta, non necessaria, assurda. Eppure è a questo che la filosofia romantica ci condannerebbe; dobbiamo tutti millantarci e ruggire. Dobbiamo prestarci alla serietà partigiana di personaggi e di nazioni che chiamano farabutti i loro rivali e se stessi eroi; ma questa serietà sarà della sorta tedesca istrionica, fatta in serie e trasponibile a comando da un oggetto ad un altro, dato che ciò che realmente conta non è che dovremmo realizzare la nostra méta ostensibile (che Hegel chiamava sprezzantemente ideale), ma che dovremmo perpetuamente prolungare, e se possibile con un crescendo, la strenua esperienza di vivere in un mondo gloriosamente cattivo, e sempre lavorare per riformarlo, con la consolante certezza speculativa di non riuscirvi mai. Non possiamo riuscire, intendo, a rendere le riforme meno necessarie o la vita piú felice; ma è evidente che possiamo aver continuamente successo in qualunque riforma, spargendo cosí il seme di nuovi e piú ingenti mali, per tener vivo il filo della virtú. E veramente noi, o l'Assoluto in noi, riusciamo incessantemente nelle

nostre imprese; il giuoco è sempre aperto, ed è il gioco quello che conta.

Era inevitabile che Royce si sentisse a suo agio solo in questo circolo di intuizioni protestanti e germaniche; un' esistenza piú raffinata gli sarebbe parsa eludere l' esperienza morale. Benchè nato in California, non s' era mai avvezzato al gran sole, non aveva mai assaggiato la pace. Il suo era lo spirito del coraggio e della fatica. Era tenero al modo dei timidi, quasi che la tenerezza covasse un che di patologico, come infatti risultava al suo senso, perché concepiva l'amore e la lealtà come due ossessioni divine refrattarie alla razionalizzazione; delle quali vedeva l' essenza nel bimbo che s' aggrappa a un vecchio pupazzo rotto piuttosto che accettarne uno nuovo e piú bello. Seguendo la tradizione ortodossa della filosofia, egli s'accaniva a voler vedere la ragione cosí al fondo delle cose come alla loro superficie, sí che non poteva mai capire né la radice né il fiore di niente. Osservava il moto degli eventi quasi fosse una musica misteriosa, e invece delle loro determinanti e della loro potenzialità cercava di afferrarne il *motivo*. Negli affari correnti i suoi giudizi erano parecchio stagionati, e laboriosamente saggi. La sua ricompensa fu che diventò un profeta per tutta una classe di individui seri e travagliati che, ripudiata la religione dottrinale, s' ostinavano a ritenere la propria vita degna d' esser vissuta quando, a giudicarla da quanto conteneva, ne sembrava del tutto indegna; rassicurati unicamente dal sentimento che una esistenza angosciosa o priva di gioia non fosse una triste sorte riservata ad essi soli, né la conseguenza della loro solenne follía, ma l' inevitabile destino di tutti gli

uomini buoni come angeli. Royce aveva sempre sperimentata e vista attorno a sé una vita mediocre, anfanante, gravosa; aveva sempre osservato come la fortuna stesse continuamente in agguato col proposito di produrre il bene dal male e il male dal bene. Al suo tempo e nel suo paese tutto era mutamento, preparazione, fretta, realizzazione materiale; nulla era un possesso vecchio e sufficiente; in nessun luogo, se non molto nello sfondo, aleggiavano lo svago, la semplicità, la sicurezza o l'armonia. L'intero scenario era ingombro di attività e di virtú che erano puramente utili o rimediatrici. Le attività piú opprimenti, come la guerra o il lavoro eccessivo, presuppongono il male, producono infinito trambusto, e usurpano il posto di eventuali beni maggiori. Le virtú piú indispensabili, come il coraggio e l'industriosità, fanno lo stesso. Ma queste cose parevano nel mondo di Royce le sole onorevoli, ed egli le considerava tipiche di ogni attività e di ogni virtú: tremendo errore. È però verissimo che nell'alterna vicenda dell'esistenza materiale nessuna cosa concreta può essere buona o cattiva sotto ogni rispetto; e se le nostre rozze attività e virtú fanno piú bene che male, diamo loro nomi onorevoli, come altruismo, patriottismo, o religione; e il praticarle istintivamente è fra noi segno di buona educazione. Ma l'amore assoluto di queste forzate e impure attività e virtú è di per sé un vizio: è, a seconda dei casi, barbarico, vano, fanatico. Scambia qualcosa di specifico — un'abitudine, un'emozione che può essere, o esser stata sotto qualche aspetto o in qualche circostanza, il minore di due mali — per il principio stesso dell'eccellenza. Ma il bene e il male, come la

luce e l' ombra, sono eterei; tutte le cose, gli eventi, gli individui, e le virtú convenzionali sono in se stessi del tutto senza valore, salvo quando un' armonia immateriale (di cui la mente è un' espressione) sia eventualmente sospesa attorno ad essi e determini il propizio incontro delle loro nature e li tinga di un' aura di felicità o di bellezza. Questa armonia immateriale può esser resa piú e piú perfetta; le difficoltà sparse sulla via della perfezione, sono fisiche, non logiche. La venerazione della virtú barbarica è il piú nero dei conservatorismi; chiude le porte del paradiso, e costringe l'esistenza ad arrendersi a perpetue follie o delitti. Il moralismo in sé è una superstizione. Nella sua forma astratta è morale, troppo morale: adora la coscienza convenzionale e fors' anche la morbosa. Ma nella sua forma romantica il moralismo diventa barbaro e realmente immorale; ostinatamente ambisce l' azione e l' accento per se stessi, l' esperienza all' ingrosso e un modo di vita buono — e — cattivo.

Royce talvolta ammetteva che potesse esistere qualche bene puro, come la musica, ad esempio, o la matematica; ma i beni morali impuri erano migliori, e non se ne poteva fare a meno. Una simile concessione, comunque, s' egli l' avesse presa a cuore, avrebbe rovinato tutta la sua filosofia morale. Il romantico deve sostenere che solo ciò che è penoso può esser nobile, e brillante solo ciò che è lurido. Il gusto pei valori torbidi e contrastati non tarderebbe a parere perverso tosto che sia stato visto ed amato alcunché di perfetto. Non sarebbe stato piú conveniente abolire il lato pessimo dei delitti e delle epidemie che hanno elevato il valore tragico del mondo. Ma in tal caso, perché fermarsi prima

di aver abolito tutti quanti i mali? Prima che noi sentiamo raccapriccio al solo pensiero delle passioni che una volta il barbaro scrittore di tragedie riteneva necessarie a tener desto l'interesse nel suo uditorio; e il nostro orecchio diventi sensibile a mille armonie che nel trambusto del romanticismo eran state inaudibili. Il romantico s'immagina di essere in vita per virtú della sua confusione e del suo tormento, mentre in verità il tormento e la confusione sono da quel pizzico d'armonia ch'egli ha potuto attingere nell'esercizio delle sue facoltà separate. Come Aristotile insegnava, la vita intensa consisterebbe nell'armonia inadulterata. Allora sí le sfere potrebbero eseguire una musica dolce e perpetua; allora sí sarebbe possibile un Dio beato.

Non era in questa direzione, comunque, che a Royce veniva fatto di staccarsi eventualmente dalla sua etica hegeliana; se ne staccava nella direzione del dogmatismo etico e della sincerità rettilinea. Le cose piú profonde in lui erano la coscienza, il fermo riconoscimento del dovere, e il democratico americano spirito di cameratismo. Non poteva adottare istrionicamente, alla maniera di Hegel o di Nietzsche, un pregiudizio morale. A cotesti induriti professionisti qualunque ruolo pareva accettabile, e quanto piú perentorio tanto meglio; ma il buon Royce era come un sensibile dilettante, che rifiutava la parte del farabutto, per quanto brillante e necessaria al dramma. A dispetto del proprio discernimento speculativo, o in obbedienza al sentimento che pel momento glielo faceva dimenticare, egli si assorbiva fino a perdervisi nella parte che aveva scelta lui, e sentiva quanto fosse importante esser plasmato in modo da poter figurare solo sotto

le spoglie dei personaggi piú virtuosi. Si manteneva, incoerentemente, ligio come un ebreo a un Dio essenzialmente favorevole ad uno solo dei combattenti in lizza, a quello appunto che in questo mondo non è sovente vittorioso; non poteva digerire i provvidenziali birbanti che il cattivo gusto dei Tedeschi, e di Carlyle e di Browning, si faceva un vanto di glorificare. L' ultimo atto notevole della sua vita fu un' illustrazione di questo fatto, quando deprecò pubblicamente con accenti di vasta risonanza l' affondamento del *Lusitania*. Un hegeliano ortodosso avrebbe potuto sostenere che l' episodio presentava un caso evidente della funzione provvidenziale di ciò che da un punto di vista morale era un male allo scopo di render possibile un bene superiore: la virtú dell' antitesi fra l' affermazione germanica e l' affermazione americana, sintetizzate nel bene concreto della guerra e della vittoria, o nel forse piú benefico bene della sconfitta. Che di piú antifilosofico, di piú *gedankenlos*, dell' intrusione della nuda morale nella piú alta idea dello sviluppo del mondo? Non era lo Spirito Universale costretto a bipartirsi tra quei tali tedeschi e quei tali americani appunto al fine di attingere, attraverso l' odio e la guerra e la vittoria su di sé, la conoscenza di se medesimo? Certo l' ira era un dovere americano, come era un dovere germanico la spietatezza. L' Idea amava guardare i suoi galli combattenti e vedere che facessero sul serio, dato che li aveva allevati per questo; ma eran brave bestie tutt' e due. I farabutti, come osservò Hegel nel descrivere la tragedia greca, non avevano minori giustificazioni degli eroi; solo erano eroi d' un livello piú basso. L'America e l' Inghilterra erano

rimaste allo stadio dell' individualismo, mentre la Germania era salita al livello dell' organizzazione. Forse questa guerra necessaria era destinata, mediante la eventuale disfatta dei Tedeschi, a portare l' Inghilterra e l'America al livello della Germania. Certo: eppure, in quest' occasione, Royce in qualche modo sorvolò su questi profondi commenti, che l' abitudine di tutta la sua vita gli portava alle labbra. Un demone socratico gli bisbigliava all' orecchio: «No, no; queste cose non avrebbero dovuto verificarsi mai. L' uccisione di quel migliaio di passeggeri non fu un atto provvidenziale, richiesto dall' opportunità di diffondere piú alla lontana una guerra vitalizzante; fu un delitto esecrando. Meglio se a Hegel, o a tutti i suoi colleghi nella responsabilità, fossero state appese pietre al collo, cosí da mandar loro, e non quegli innocenti, in fondo al mare». Di questa terrestre arena da combattimento per galli, insomma, Royce si rassegnava ad accettare i mali, ma non l' ignominia. Era l' altro, il gallo cattivo.

Quest' onesta deviazione dalla sua logica gli era abituale al cospetto del peccato, e ai suoi occhi il peccato era una terribile realtà. La sua coscienza guastava la panteistica serenità del suo sistema; e, ciò che era peggio (perché egli era perfettamente consapevole della contraddizione), aggiungeva alla sua angoscia un' inquietudine profonda e quasi un rimorso. Quale pace poteva annidarsi nella doppia antitetica assicurazione che fosse realmente giusto che le cose fossero storte, ma che fosse realmente ingiusto non sforzarsi a raddrizzarle? Non v' era conflitto, egli osservò una volta, tra scienza e religione, ma il vero conflitto era tra la religione e la

morale. Non poteva invero esservi conflitto, nella sua mente, tra fede e scienza, perché la sua fede cominciava per accettare tutti i fatti e tutte le probabilità scientifiche al fine di fronteggiare religiosamente gli uni e le altre. Ma c' era un insanabile conflitto tra la religione com' egli la concepiva e la morale, perché la morale prendeva partito, la morale considerava un dato tipo di moventi e un dato tipo di risultati migliori di altri tipi, mentre la religione secondo lui trovava in tutto, persino nel male, qualche ragione per glorificare Iddio, dato che tutto ottemperava alla volontà di Dio. Certo, la morale non escludeva la pratica della virtú; la virtú serviva quanto il vizio nello schema del tutto; ma mentre le mire della morale erano indispensabili, i suoi giudizi erano assurdi. Ora è pur lecito affermare che un uomo il quale si trovi in una posizione di questo genere deve per forza avere una mente divisa, e che, pur avendo lottato da gigante contro le questioni piú astruse, non ha vinto. Voglio dire che egli non ha scoperto la strada buona per avviarsi verso una qualunque delle varie possibilità circa la natura delle cose, ma è rimasto impigliato, sinceramente, nobilmente, e pateticamente, in tradizioni contrarie piú forti di lui. Nella pacifica compagnia dei filosofi egli è un martire intrepido.

In metafisica come in etica Royce batteva sempre sugli stessi punti, ma senza mai riuscire a chiarirli: punti relativi ad una naturale complessività ch' egli vedeva nei fatti e che il suo idealismo non poteva districare. C' era nel suo pensiero una confusione voluminosa, nella quale si rivoltolavano alcuni chiari princípi e alcune possibilità definite

mostrando ora una faccia ora un' altra, come sassi nei flutti di un fiume in piena; ma le correnti piú forti erano sotto la superficie, e il movimento intero era difficile da scoprire. Aveva preso in prestito da Hegel un modo di concepire i sistemi di filosofia, e anche gli elementi del suo proprio pensiero, che non contribuiva per nulla a chiarificarli. Egli non si curava di correggere quelle incoerenze che eventualmente apparivano in una veduta qualunque, per poi tenersela di scorta come una possibilità, finché i fatti lo capacitassero a decidere se fosse vera o no. Invece restava aggrappato all' incoerenza, quasi che rappresentasse il caposaldo della posizione, col proposito di prendere da essa le mosse per trasportarsi su un' altra posizione, del tutto diversa; cosí che mentre sembrava considerare, criticare e in qualche misura ritenere ogni singola veduta (dato che il ragionamento continuava sempre sulle stesse linee, per quanto mal scelte esse potessero esser state all' origine), tuttavia egli non rendeva mai giustizia a nessuna di esse: non le illustrava, non le rendeva coerenti, non le accettava né le ripudiava in base alle evidenze. Onde il corollario, vizioso e sorprendente, che le filosofie son generate dalle filosofie, e non da uomini al cospetto delle cose. Onde, per giunta, lo sforzo sofistico di trovare che tutto si contraddiceva da sé, e che tutto era, in qualche modo perturbante, e falso e vero; quasi che non esistesse un' infinità di sistemi che la vita è capacissima di illustrare.

Consideriamo per esempio la sua tesi capitale, e la piú stupefacente, secondo cui tutte le menti sarebbero parti di una mente. È possibile, in base

al significato che diamo alla parola mente, rendere chiara e vera questa asserzione, o chiara e falsa, o chiara e dubbia (perché tocca fatti ignoti), o assolutamente assurda. È ovvio che tutte le menti sono parti di un flusso o sistema di esperienze, cosí come tutti i corpi sono parti di un sistema di corpi. Inoltre, se la mente viene identificata coi suoi oggetti, è certo che molte menti sono spesso reciprocamente identiche in parte, e sarebbero tutte identiche a porzioni di una mente onnisciente che percepisce ciò che esse sperimentano separatamente. La questione diventa dubbia quando per « unicità di mente » intendiamo « unicità di tipo »; le informazioni che abbiamo o le congetture che facciamo non possono ragguagliarci sul numero delle specie di esperienza esistenti, né rivelarci in quale misura il loro sviluppo (quando si sviluppano) segua le stesse linee di evoluzione. Bisognerebbe consultare le bestie, e gli altri pianeti, e gli infiniti recessi del tempo. La camicia di forza che l' idealismo germanico ha fornita è certo troppo stretta per l' immensa varietà dell' immaginazione umana. Finalmente, l' asserzione diventa assurda ove la si interpreti come se significasse che un dato esempio di pensare, che neghi una data cosa o la dichiari assente, può esser parte di un altro esempio di pensare che invece asserisca quella tal cosa e la dichiari presente. Ma tutto questo metodo di trattare l' argomento — e potremmo aggiungere checché l' osservazione ci autorizzi ad aggiungere sulle personalità multiple — eluderebbe il problema che agitava Royce e strabiliava i suoi lettori. Egli voleva che tutte le menti fossero, in qualche modo, una mente che fosse logicamente e moralmente

necessaria e che tuttavia — com' egli stesso non poteva non sentire — era moralmente e logicamente impossibile.

Pel puro trascendentalismo, che era il metodo tecnico di Royce, la questione non sorge affatto. Il trascendentalismo è una posizione, o un punto di vista, piú che un sistema. Il suo Assoluto è il pensare «come tale», ovunque il pensiero possa esercitarsi. La nozione che vi siano separati esempi di pensare ne è esclusa, perché lo spazio il tempo e il numero appartengono al mondo visionario postulato dal pensiero, e non alla funzione del pensare: gli individui sono finzioni della fantasia costruttiva, come gli oggetti materiali. L' accento dell' essere morale è lo stesso ovunque possa cadere, e non esistono io finiti, né relazioni tra i pensatori; né esiste un io infinito, perché in base a questo principio l'Assoluto non è un essere esistente, un mostro psicologico, ma una stazione, o un ufficio: la sua essenza è una funzione. Il vero pensare quindi non è mai parte dell'Assoluto, ma sempre l'Assoluto stesso. I pensatori, finiti o infiniti, sarebbero persone esistenti o masse di sentimenti: cose che soltanto si possono sognare. *Qualunque* sistema di esperienze, *qualunque* verità o fatto positivo in attesa di esser riconosciuto, contraddice il punto di vista trascendentale e lo rende assurdo. La mente onni-inclusiva è la mia mente in quanto io penso: mente nella sua funzione vitale. Piú in là la filosofia non puó andare.

Ma Royce, ragionando spesso in base a questo principio, era incapace di non andare piú in là, o di tenerlo sempre presente. Non poteva impedirsi di credere che la fantasia costruttiva non solo fab-

brichi gli individui e gli esempi di pensare, ma che abbia effettivamente la sua sede tra di essi. L'Assoluto, per esempio, dev' essere non solo il soggetto astratto o l' io trascendentale in tutti noi (sebbene sia anche questo), ma una vera mente sintetica universale: il Dio di Aristotile e della teologia cristiana. Né tornava facile a Royce, anima schietta e amico di William James, non essere un realista sociale, non ammettere cioè che vi sono parecchie menti umane collaterali, dotate di vicendevoli relazioni temporali esistenziali, e capaci di influenzarsi a vicenda, ma nessuna atta a soppiantarne un' altra o ad includerla materialmente. La esperienza finita non era un semplice elemento dell' esperienza infinita: era in sé una totalità tragica. Io non ero Dio intento a guardare me stesso, ero me stesso intento a cercare Dio. Però questa tendenza era assolutamente incompatibile coi princípi del trascendentalismo; convertiva la filosofia in una semplice anticipazione della scienza, se non in una concessione alla psicologia letteraria. La conoscenza allora dovrebbe solo essere una fede che esalta a pié pari il baratro della coesistenza e congettura la presenza e la natura di quanto ci circonda in base a qualche indizio di influenza materiale o di affinità. Entrambe, la credulità e la finalità, implicite in un siffatto naturalismo, risultavano offensive a Royce, e contrarie ai suoi istinti scettici e mistici. Non v' erano vie intermedie?

Gli spettatori a teatro stanno in una relazione trascendentale coi personaggi e con gli eventi del palcoscenico. Lo spettacolo può aver luogo oggi e durare un' ora, mentre la favola ci trasporta in qualche epoca eroica o in qualche età che non è

esistita mai e che si estende per giorni e forse per anni di tempo immaginato. Alla stessa guisa il pensare trascendentale, mentre effettivamente privo di tempo e non distribuito tra personaggi, può sorvolare un tempo infinito e ripetere le passioni e i pensieri di migliaia di persone. Il pensiero, dopo tutto, ha bisogno di oggetti, sia pure fittizi e ideali; non potrebbe pensare se non pensasse a nulla. Questo indispensabile mondo di apparenze è assai piú interessante delle realtà che evoca; le qualità e divisioni reperibili nell'apparenza diversificano la funzione monotona del puro pensare e lo rendono concreto. Esempi di pensieri e di menti particolari possono cosí venir introdotti coerentemente in un sistema trascendentale, purché siano distinti non dai rispettivi tempi e luoghi, ma solo dai loro tempi. La mente trascendentale sarebbe un puro poeta, privo di vita terrena, ma vivente solo nelle proprie opere, e nei tempi e nei personaggi della sua favola. Questa veduta, se saldamente e costantemente adottata, meriterebbe il nome di idealismo assoluto che Royce amava dare al proprio sistema. Ma si affannava a volerlo fondere col realismo sociale, con cui è radicalmente incompatibile. Le menti individuali e l'intero processo del tempo sono, per l'idealismo assoluto, solo idee; esse vengono pensate e perlustrate, e in realtà non pensano né cessano mai. Per questa ragione l'idealista genuino puó parlare cosí volubilmente della mente di una nazione o di un'età. Questa mente risulta a lui altrettanto reale ed irreale quanto la mente di un individuo; perché all'interno dell'individuo umano egli puó rinvenire unità che corrono attraverso l'individuo e oltre

l'individuo, cosí che parti di costui, identiche a parti di altri individui, formano delle unità che sono altrettanto vive quanto lui; perché tutto è un ragnatelo di temi, non un concorso di esistenze. Questa è la vera essenza e il vanto dell'idealismo, che la conoscenza non è conoscenza del mondo ma è il mondo stesso, e che le unità del discorso, che sono intessute e trasversali, sono i soli individui esistenti. Li possiamo chiamare persone, perché persona significa maschera, ma non possiamo chiamarli anime. Sono nodi nel ragnatelo della storia. Sono parole nel loro contesto, e il solo spirito in essi è il senso che assumono agli occhi miei.

Royce, comunque, nel dire queste cose, avrebbe voluto non dirle, e i suoi due grossi volumi su *Il Mondo e l'Individuo* lasciano il tema avvolto nella massima oscurità. Percependo questo fatto dopo che ebbe finito il lavoro, egli aggiunse, caratteristicamente, un'*Appendice*, d'un centinaio di pagine in caratteri minuti, nella quale intendeva venire al punto. Immaginate, dice, una carta dell'Inghilterra, spiegata sul suolo inglese. La carta sarebbe parte dell'Inghilterra, e tuttavia riprodurrebbe ogni lineamento dell'Inghilterra, inclusa sé stessa; cosí che la mappa riapparirebbe dentro di sé in una scala minore un numero infinito di volte, come uno specchio riflesso in un altro. Analogamente noi potremmo essere tanti individui entro un individuo maggiore, e non meno reali né meno completi di lui. Questo risolve forse il problema? Se prendiamo l'illustrazione come sta, uno solo è l'individuo in esistenza, ed è l'Inghilterra materiale, tutte le carte essendo parti della sua superficie; e quell'individuo non rassomiglierà af-

fatto alle carte, perché è circondato dal mare e da nazioni straniere, e non, come le carte, da altre Inghilterre. Se al contrario uguagliassimo lo stato di tutti i membri della serie, rendendolo infinito in ambo le direzioni, allora non vi sarebbe un' Inghilterra per niente, ma solo carte dell' Inghilterra l' una dentro l' altra. Non esisterebbe alcuna mente inclusiva ma non inclusa, e l'Assoluto sarebbe la serie come un tutto, assolutamente differente da qualunque suo membro. Sarebbe una serie se fossero carte, una verità se fossero menti; e se dal principio l'Assoluto fosse stato considerato come una verità soltanto, non sarebbe mai sorta alcuna difficoltà circa l' esistenza di individui sotto di esso. Inoltre, se gli individui fossero esattamente simili fra loro, la loro esatta similarità non distruggerebbe l' intero proposito della speculazione, che era di rivendicare l' uguale realtà del tutto e delle sue parti limitate? E se ciascuno di noi, vivendo per un tempo infinito, dovesse provare le stesse precise esperienze di ogni altro, perché questa vana ripetizione? Non basta che questo insaziabile mondo viva una volta sola? Perchè non ammettere il solipsismo, e restar fedeli al metodo trascendentale? A causa della coscienza e del buon senso? Ma allora l' infinita serie di carte è inutile; l' Inghilterra è di nuovo quello che era, e dinanzi a noi s' apre la prospettiva di un infinito numero di *Appendici*.

Royce talora sentiva che avrebbe fatto bene di occuparsi d' altro, e di lasciare in pace la fisolofia. Una volta scrisse un romanzo, e l' insuccesso gli causò grave disappunto. Forse avrebbe potuto essere un grande musico. La complessità, le ripetizioni, l' indeterminatezza, l' infinità, non sono

delle virtú per chi scrive o pensa, mentre per chi compone in musica possono lievitare fino a raggiungere una vera sublimità, tanto piú se si considera che Royce era pazientissimo, e possedeva una voluminosa memoria a meandri, e amava i dispositivi tecnici. Ma piú che ad un musico — perché non era artista — rassomigliava a qualche contadino medievale con un gran cuore visitato da celesti apparizioni, del tipo di quelli che i monaci accoglievano volentieri e consentivano che sonnecchiassero sui loro papiri teologici: un Duns Scotus serio e studioso senza un difetto, troppo profondo per prendere alla leggera quelle elaborate sofisticherie, e risoluto a scoprirne il segreto per sé solo, e a camminare impavido guidato dal suo lume interiore. Il suo era uno spirito gotico scolastico, intento a comporre e a sciogliere enigmi, e ad onorare Dio sistematicamente mediante un lavoro analogo a quello del ragno o del corallo, costruendo un edificio che eventualmente poteva, per la sua mole, e per l'intricatezza delle sue linee, e per l'aria di mistero e di ansietà che ne spirava, suscitare ammirazione e anche commozione.

ALTRE SPECULAZIONI PIU' RECENTI

Una questione curiosa, e che potrà col tempo acquistare importanza, è quella relativa alle ripercussioni che l'immigrazione nel nuovo mondo ebbe sulle idee filosofiche. A prima vista si sarebbe forse disposti a negare consistenza a tale questione, sostenendo che nessuna ripercussione è discernibi-

le. Infatti, che cosa troviamo, in America, che vada sotto le spoglie di una filosofia? Nello sfondo, le stesse teologie, cattolica e protestante, che sono in Europa; e in primo piano la stessa adozione dell'idealismo germanico, la stessa voga dell'evoluzione, la stessa psicologia che arieggia a metafisica, e ultimamente lo stesso risveglio del realismo logico o matematico. Nessuna di queste tendenze si è primamente espressa in America, e nessun sistema, ch'io sappia, v'è originato. Sembrerebbe adunque che in filosofia, come nella letteratura in generale, l'America per bene abbia semplicemente conservato la tradizione comune a tutta la cristianità, procedendo su sentieri paralleli a quelli battuti dall'Inghilterra; e che la speculazione moderna, cosí sensibile al mutamento dei tempi, sia rimasta totalmente indifferente alle distinzioni di luogo.

Forse; ma ho detto apposta l'America per bene, perché senza questa qualifica ciò che ho detto or ora rischierebbe di non corrispondere a verità. Dall'Inghilterra puritana l'America per bene s'è portata via i suoi Penati in uno spirito di consacrazione, ed ha sempre cercato di rimanere in comunione con tuttoché la sua coscienza stimasse nel resto del mondo. Però la distanza, e il pregiudizio rivoluzionario, l'hanno tagliata fuori dal resto del mondo, facendole anzi assumere un atteggiamento ostile contro le cose che sapevano di antico o di forestiero; e al tempo stesso è rimasta sconcertata nel sentirsi il terreno slittare sotto i piedi; ha sofferto di anemia, e di incrocio di riproduzione. D'altro canto un'altra America, cruda ma vitale, balzò su di sotterra e trasformò l'America tradizionale.

Questa giovane America era, all'origine, costituita in parte dai fannulloni, dai dilapidatori di sostanze e dagli avventurieri che qui e là germogliavano nelle famiglie coloniali e che, nel mondo vasto e mezzo vuoto in cui erano capitati, svilupparono una spiccata propensione a dimenticare la vecchia morale rettilinea od a sostituirla con un'altra piú giovialmente umana. Quest'America veramente indigena fu piú tardi rafforzata dalle varie correnti provenienti dall'Europa: gente che invase il nostro continente con la speranza non di fondarvi una pia collettività, ma solo di prosperare in una collettività immune da certe restrizioni. Le orde degli immigranti, in genere, accettano avidamente gli aggiustamenti esteriori e lo spirito sociale della vita americana, ma non sentono mai parlare dei suoi austeri princípi originari, o se ne senton parlare li relegano in quello stesso deliberato oblio in cui ripongono le restrizioni — ebraiche, irlandesi, germaniche e via dicendo — dalle quali sono testé scampate.

Sarebbe un grave errore omettere di considerare le curiose e complesse relazioni che esistono tra queste due Americhe di cui ho fatto parola. Mi sia lecito spiegarmi con un esempio. Il professor Norton, l'amico di Carlyle, di Burne Jones, di Matthew Arnolds, e diciam pure l'amico di tutti, spirito squisitamente urbano ed erudito, discendeva da un'antica prosapia di tipici cristiani della Nuova Inghilterra; eppure fu clamorosamente accusato in privato e in pubblico di essere *non-americano*. D'altra parte un Francese di senno maturo, che lo conosceva molto bene, una volta mi diceva: «A Norton non piacerebbe sentirselo dire, ma è

un terribile yankee ». I due giudizi erano entrambi ben fondati. La mente del professor Norton era profondamente moralizzata, discriminatrice, e triste; e all' osservatore francese tali qualità sembravano, giustamente, americane; mentre all' uomo politico di Washington risultavano, non meno giustamente, *non-americane*.

L' opinione filosofica in America è certamente radicata nella tradizione della buona creanza. O si ispira alla fede religiosa che si ritiene designata a difendere, o altrimenti è in qualche misura artificialmente creata nelle grandi università, le quali deliberatamente impostano problemi che, senza apparire molto urgenti alla maggioranza degli Americani, passano tuttavia per essere « i necessari problemi del pensiero ». Comunque, se credessimo che i filosofi accademici americani, a causa dello sfondo apparentemente convenzionale delle loro menti, somiglino ai filosofi accademici di altri siti, sbaglieremmo. Non è reperibile, in quelle sublimi sfere, un paradiso per parrucconi. Molti dei piú giovani professori di filosofia non corrispondono piú al tipo d'una volta, che avrebbe potuto dedicarsi indifferentemente cosí alla carriera dell' insegnamento come a quella ecclesiastica; possiedono piuttosto la mentalità del dottore, dell' ingegnere, del riformatore sociale, presentano il tipo del giovinotto in gamba che è capace di fare molte cose meglio dei vecchi, e che lo sa. Egli è meno eloquente, meno apostolico dei suoi maggiori, ma molto professionale nel tono, e consapevolissimo del suo mestiere; non si sognerebbe mai di negare la poliedrica ignoranza alla quale siam oggi tutti ridotti, ma crede di poter benissimo tirare innanzi senza le

cose che ignora. La sua educazione è stata piú pretensiosa che sostanziale; il suo stile è deplorevole; le pressioni sociali e il suo zelo lo condannano ad un lavoro eccessivo, ad un'infinità di riunioni di comitati, al matrimonio prematuro, a premature pubblicazioni di scritti, ed a quotidiane conferenze su temi forzati. Non trova pace, non dispone di finestre aperte su calmi orizzonti, e forse in segreto non ama né l'insegnamento né la pura speculazione. Ciononostante, come il soldatino che non barcolla sotto il peso dello zaino, è gioviale; conserva la fede in sé e nel lavoro che gli compete, si rassegna, per modo di dire, a farsi abbrustolire solo da una parte, procura di mantener larghe le sue vedute, ed è realmente di cuor generoso, capace di apprezzare il prossimo, servizievole, fiducioso nell'avvenire del bene e della scienza. In una parola, è una cellula del brulicante corpo democratico, dalle cui calde e contagiose attività trae le sanzioni della propria vita e — meno consapevolmente — lo spirito della propria filosofia.

È evidente che sulle menti di questo tipo la tradizione può fare poca presa, anche quella della buona creanza. Non è che questi giovani la trovino intollerabile; la loro alienazione da essa è piú radicale: non le badano. Di quella tradizione era la religione la colonna vertebrale, e verso la religione, considerata come un sentimento privato o una presunzione individuale, questi giovani sentono un tenero rispetto; ma quando vien considerata come un'istituzione politica mirante a fare coercizione sulle menti e sulle coscienze, essi non vogliono sentirne parlare. Pensano che ognuno ha il diritto di scegliersi e di praticare la religione che vuole, co-

me di impalmare la ragazza che gli conviene, senza che la sua scelta venga crudamente commentata in pubblico. Finora l'America è stata il paese per eccellenza aperto a tutti gli uomini di buona volontà, fiduciosi nella vita, e non esperti nel propinar veleni. Fino a ieri l'America si credette immune dai morbi ereditari dell'umanità. Non temeva il pericolo di restar soffocata o infetta da nessuna dottrina, per quanto sinistra. Quante piú passioni, quanti piú errori venivan gettati nel gran calderone di fusione, tanto piú facilmente dovevano neutralizzarsi a vicenda, permettendo alla verità di venir su alla superficie. Ad ogni singolo sistema si guardava in faccia con occhio fermo. «Fatti avanti», gli si diceva, «mostraci di che sei capace. Vanterie non ne vogliamo, ma non esigiamo credenziali. Ti offriamo semplicemente la possibilità di farti valere». Dopo tutto, questa tolleranza scevra di deferenze è un severo collaudo per le delusioni sistematiche: lascia filtrare sul palcoscenico la luce del giorno.

La tradizione filosofica in America si è fusa quasi completamente con l'idealismo germanico. In un certo senso non c'era affatto bisogno di adottare questo sistema; qualcosa di molto simile ad esso era già sorto spontaneamente nella Nuova Inghilterra sotto la forma del trascendentalismo e della teologia unitaria. Persino i piú emancipati e positivi fra i recentissimi pensatori — pragmatisti, neorealisti, puri empiristi — son stati allevati nell'atmosfera dell'idealismo germanico; e questo fatto non dovrebbe venir dimenticato da chi li accosta per esaminarne le vedute. L'elemento di questa filosofia che ha penetrato piú addentro, e

che è corroborato dall' influenza della psicologia, è l' atteggiamento critico che essa assume nel giudicare la conoscenza; la tendenza al soggettivismo; la ritirata nel campo dell' esperienza, sull' assunto che l' esperienza è qualcosa di sostanziale. Dai primi empiristi l' esperienza era considerata come un metodo utile per giungere a reali scoperte, o come una prova, piú sicura del ragionamento, di ciò che può esistere in natura; ma adesso l' esperienza è considerata come se fosse in sé la sola esistenza reale, l' oggetto ultimo che ogni pensiero e ogni teoria devono per forza prendere in considerazione. Questo empirismo non mira a edificare un monumento scientifico, ma piuttosto a criticare piú completamente e a disintegrare le credenze convenzionali, compresevi quelle della scienza empirica. È nell' intrepida prosecuzione di questa critica e di questa disintegrazione che la filosofia americana ha conquistato le sue ali.

Può parere una strana Nemesi che una filosofia critica, che per principio riduce tutto alla coscienza, dovesse finire per ridurre la coscienza stessa ad altre cose: la tortuosa traiettoria di questo *boomerang* non è difficile da rintracciare. All' origine la parola coscienza significava ciò che Descartes chiamava pensiero o cogitazione: la facoltà cioé che l' attenzione ha di vedere insieme oggetti che non possono stare insieme né nella loro essenza logica né nella loro esistenza naturale. Colorisce gli eventi mediante i ricordi e i fatti mediante le emozioni, e aggiunge immagini alle parole. Questa funzione sintetica e transitiva della coscienza è un fatto positivo, scopribile mediante lo studio, come qualunque altro fatto in qualche misura recondito.

Lo scopriremo se istituiamo un accurato raffronto tra il modo in cui le cose stanno insieme nel pensiero e il modo in cui stanno insieme in natura. L'aver posto in rilievo le meravigliose prospettive cosí dell'immaginazione come della volontà mi sembra essere il servizio capitale che Kant e i suoi seguaci hanno reso alla filosofia. Esso rappresenta l'elemento positivo, non ambiguo, della loro speculazione; e nel garbuglio del loro psicologismo nell'ambito della logica e del loro egotismo di fronte alla natura e alla storia, la coscienza sembra costituire l'unico settore dell'esistenza sul quale essi hanno gettato una luce vera. Ma appunto perché è un settore positivo dell'esistenza, un'effettiva esistenza da scoprire e degna di venir dogmaticamente creduta, è impossibile che in essa debba sfociare una critica malevola contro la conoscenza. Non la natura della conoscenza, ma i dati di essa costituiscono i punti ai quali il critico deve alla fin fine appigliarsi; e Hume fu sotto questo rispetto un critico piú acuto di Kant. Non si può, ispezionando la coscienza, ritenerla un dato passivo, perché è cogitazione; si può prender nota degli oggetti immediati della coscienza, in quella tal prospettiva individuale che il senso o l'immaginazione possono presentare.

Sembra che la filosofia sia piú ricca di teorie che di parole per esprimerle; e molta confusione risulta dalla necessità di usare vecchi termini per esprimere nuovi significati. Cosí, quando non si dà alla coscienza il senso che le è proprio di cogitazione, il sostantivo coscienza può venir assegnato al fiume di oggetti immediatamente presenti nella coscienza; sí che la coscienza vien a significare il

rocchetto di apparenze che si srotola dinanzi all' individuo.

Questo equivoco vien favorito dall' alleata ambignità di un termine ancora piú comune: idea. È plausibile dire che la coscienza è un fiume di idee, perché un' idea può significare un' opinione, una cogitazione, una veduta di qualche oggetto. Ed è anche plausibile dire che le idee sono oggetti della consapevolezza, perché un' idea può significare un' immagine, un dato passivo. I dati passivi possono essere di qualsivoglia sorta, — cose, qualità, relazioni, proposizioni, — ma non sono mai cogitazioni; e chiamarli coscienza, o componenti di coscienza, è falso ed inescusabile. Le idee che possono venir chiamate cosí non sono questi oggetti passivi, ma sono pensieri attivi. E per vero, quando il critico ha eseguito questo passo falso, non è piú capace di fermarsi; il suo metodo non tarderà a portarlo da questa posizione su un' altra ancora piú paradossale.

La memoria è conoscenza d' un passato assente e morto, o è un' esperienza presente? Una filosofia completa risponderebbe senza esitare che è entrambe; ma la critica psicologica può prendere atto della memoria solo come di una massa di immagini e presunzioni presenti. L' esperienza ricordata può bensí essere esattamente recuperata e riessere presente; ma il fatto ch' essa fu presente anteriormente non può assolutamente essere dato adesso; può solo essere insinuato e creduto.

È dunque evidente che l' ordine cronologico in cui i dati fluiscono non è contenuto materialmente in nessuno di essi. Quest' ordine è concepito; l' ipotesi è costruita istintivamente ed istintivamente ac-

creditata, ma è solo un' ipotesi. Ed è spesso errata: come provano tutti gli errori costituzionali della memoria. La fede nell' ordine delle nostre esperienze personali è per conseguenza altrettanto dogmatica, avventata e realistica quanto la fede parallela in un mondo materiale. Il critico psicologico deve attribuire entrambe queste fedi ad una mera tendenza alla finzione; e se egli è fedele al suo metodo, deve scartare la nozione che gli oggetti della coscienza siano disposti in serie psicologiche, costituendo menti separate. In altre parole, egli deve scartare la nozione della coscienza, non solo nel senso di pensiero o di cogitazione, ma nel senso -- ch' egli stesso le ha dato — di un fiume d' idee. Gli oggetti effettivi, egli ora ammetterà, non senza sorpresa, non sono idee affatto; essi non giacciono nelle menti (perché non v' è mente reperibile) ma nel *medium* che visibilmente li circonda. Le cose sono proprio quello che sembrano essere, e dire che sono la coscienza, o che compongono la coscienza, è assurdo. Le cosidette apparenze, secondo una critica perfezionata della coscienza, non son nulla di individuale o di interiore; sono solo quelle porzioni di oggetti esteriori che di tanto in tanto si imprimono sugli organi del senso di qualcuno e ai quali il suo sistema nervoso reagisce.

Tale è la dottrina dei neorealisti americani, nelle cui menti entusiastiche la logica dell' idealismo si è venuta elaborando così da rovesciare l'idealismo stesso, presentandolo come l' antitesi di se medesimo. La coscienza, essi cominciarono per dire, è semplicemente un fiume di idee; ma le idee sono semplicemente parti di oggetti che accidentalmente appaiono ad un dato individuo; ma l' in-

dividuo non è altro che il suo corpo e quelle parti di oggetti che gli appaiono; e finalmente l' apparire di questi oggetti non fa che stimolare reazioni da parte del suo corpo. Cosí si arriva alla conclusione che soltanto gli oggetti esistono, e che la coscienza non è che un nome che serve a designare certi segmenti o gruppi di oggetti.

Credo che sia lecito congetturare *perché* questa sorprendente conclusione, che la coscienza non esista, una conclusione suggerita un po' sventatamente da William James, abbia trovato in America tanta eco, e *perché* il sistema di Avenarius che punta nella stessa direzione, vi sia stato studiato con tanta simpatia. Negare la coscienza equivale a negare un presupposto di ciò che è in sé ovvio, e lasciarlo sussistere per sé. Il che è un sollievo, per gli uomini di una generazione che ha già da lottare contro tante difficoltà: sembra una semplificazione. Li sbarazza dell' antidemocratica idea che mediante la riflessione la circospezione e la sottigliezza si possa scoprire qualcosa che la maggioranza non vede; per quanto assurda possa eventualmente risultare la scoperta. L' eliminazione della coscienza non solo restaura ciò che è in sé ovvio, ma prova che tutte le parti di esso sono ugualmente reali. Non solo i colori le bellezze le passioni, ma tutte le cose già sospette di essere creature del pensiero, come le leggi le relazioni e le qualità astratte, ora diventano componenti dell' oggetto esistente, dato che non esiste piú un veicolo mentale che le crei o le diffonda. Cosí il giovane americano è rassicurato: la sua gioia di vivere e di imparare non è piú raffreddata dal disprezzo che l' idealismo una volta gettava sulla natura accusandola d' essere immagi-

naria e sulla scienza accusandola di essere intellettuale. Adesso tutte le finzioni ed astrazioni son dichiarate particelle del mondo obiettivo; basterà lasciarsi vivere, tirare innanzi, per vedere come realmente è.

Se ora consideriamo questi temi da un angolo un tantino diverso, troveremo che la critica psicologica trasforma la nozione della verità quasi allo stesso modo che ha trasformato la nozione della coscienza. In primo luogo, il termine cela un' ambiguità analoga. La verità significa in sostanza la somma di tutte le proposizioni vere, ciò che l' onniscienza asserirebbe, l' intero sistema ideale delle qualità e delle relazioni che il mondo ha esemplificato o esemplificherà. La verità è « tutte le cose viste sotto la forma dell' eternità ». In questo senso, una critica psicologica non può affatto essere pertinente alla verità, questa non essendo nulla di psicologico o di umano. È un regno ideale d' essere che gli psicologi hanno abbastanza ragione di non discutere; tuttavia, ch' io sappia, non vien negato da nessuno, nemmeno da Protagora e dai pragmatisti. Se Protagora ha detto che è vero checché appaia all' uomo in qualunque momento, indubbiamente intendeva *vero* di quel dato tema, *vero* di quella specifica apparenza; perché, per il sensualista, gli oggetti non si estendono oltre a ciò che egli ne vede, cosí che ognuna delle sue percezioni definisce la totalità del proprio oggetto ed è infallibile. Ma in questo caso la verità circa l' universo è evidentemente che esso è composto di queste varie sensazioni, ciascuna dotata di un' opinione che non può abbandonare o rivedere, dato che rivederla equivarrebbe a portare in vista un nuovo oggetto.

La verità sarebbe inoltre che queste sensazioni ed opinioni stanno a vicenda in certe definite relazioni di diversità, di successione, di durata, ecc., sia che una di esse eventualmente asserisca o no queste relazioni. Analogamente, non mi risulta che i nostri pragmatisti contemporanei, nell' esporre la loro opinione personale di ciò che la verità sia (in un senso diverso da quello che è contenuto nella parola verità, e totalmente astratto), abbiano mai notato ciò che in tutto il loro pensare assumono essere l' effettiva e concreta verità: vale a dire che vi sono parecchi stati di mente, parecchie opinioni laboriose piú o meno utili o buone, che realmente conducono ad altre opinioni, piú o meno attese e soddisfacenti. Certo ogni pragmatista, come ogni singolo pensatore, assume sempre la realtà di una effettiva verità, comprensiva e in gran misura non scoperta, di cui proclama di riferire una porzione. Ciò ch' egli piuttosto confusamente chiama verità, e vorrebbe ridurre a funzione pragmatica, non è la verità soggiacente, la somma di tutte le proposizioni vere, ma solo la qualità astratta che tutte le proposizioni devono, per esser dette vere, possedere in comune. Per verità egli intende solo esattezza. La possibilità di esattezza in un'idea è un gran rompicapo pel pragmatista, a causa del suo idealismo, che identifica le idee con gli oggetti; ed egli si domanda come un' idea possa mai risultare esatta o inesatta, quasi che si riferisse a qualcosa al di là di se stessa.

Il fatto sta, naturalmente, che un' idea può essere esatta o inesatta solo se mediante la parola « idea » intendiamo non un dato, ma un' opinione, e se la relazione astratta di esattezza, per virtú del-

la quale un' opinione è vera, se facilmente affermabile. Un' opinione è vera se ciò cui si riferisce è costituito a quel modo che l' opinione asserisce che è costituito. Provare questa esattezza può essere difficile o anche impossibile in casi particolari; alla fine possiamo esser ridotti a credere nell' istinto che ci rappresenta per vere le nostre opinioni fondamentali; come ad esempio l' opinione che viviamo attraverso il tempo, e che il passato e il futuro non sono, come asserirebbe un idealista coerente, mere nozioni nel presente. Ma ciò che rende vere, se lo sono, queste opinioni istintive, è che il fatto affermato sia come è affermato essere. Non è una questione di similarità o di derivazione tra un dato passivo ed un oggetto recondito; è una questione di identità tra il fatto asserito e il fatto esistente. Se un' opinione potesse liberamente saltare addosso al suo oggetto per quanto distante o ipotetico, e asserire qualcosa sul conto di questo oggetto scelto non potrebbe esser falsa, perché non sarebbe un' opinione.

Gli psicologi, comunque, non s' interessano a ciò che un' opinione asserisce logicamente, ma solo a ciò che è esistenzialmente; vogliono sapere quali siano le relazioni esistenziali che circondano una idea quando è chiamata vera e che sono assenti quando è chiamata falsa. Il loro problema è patentemente insolubile; perché esige da noi che scopriamo che cos' è che fa la forza indicativa di una idea che per ipotesi è un dato passivo; il che equivarrebbe ad esigere da un grammatico ch'egli indaghi come un sostantivo nel caso accusativo possa essere un verbo nel modo indicativo.

Non fu senza ragione che William James dedicò

il suo libro sul *Pragmatismo* alla memoria di John Stuart Mill. Il principio dell' empirismo psicologico è di cercare gli elementi usati nel pensare, e di concludere che il pensare non è altro che questi elementi disposti in un certo ordine. È vero che, dai tempi di Mill in qua, l' analisi ha esteso un pochino l'inventario di questi elementi, cosí da includere tra i semplici, oltre ai dati dei cinque sensi, anche le sensazioni di moto, le immagini vaghe non totalmente a fuoco, e forse persino le intuizioni istintive e telepatiche. Ma qualche serie o gruppo di tali dati immediati, mantenuti nella loro cruda immediatezza, deve conformemente a questo metodo fornire l' intera risposta al nostro quesito: il potere, che vien riconosciuto ad un' idea, di avere un oggetto oltre se stessa, o di esser vera al riguardo di qualsiasi altro fatto, deve essere puramente un nome che serve a designare una certa posizione che l' elemento dato occupa in relazione ad altri elementi nella *routine* dell' esperienza. La conoscenza e la verità devono essere forme di contiguità e di successione.

Non dobbiamo meravigliarci, in tali circostanze, se il problema viene trasposto e sostituito da un altro in certa misura affine ad esso, che il metodo scelto può realmente studiare. Questo sotterfugio non è volontario; è un fatto istintivo della fedeltà a un punto di vista che ha la sua validità speciale, sebbene naturalmente non sia applicabile in qualunque sfera. Gli uomini politici non abbandonano il loro partito quando eventualmente sgovernando ha piombato il paese nei guai; la loro funzione di uomini politici è precisamente di rendere in qualche modo valevoli tutte le conseguenze, o buone o cat-

tive, che la loro politica può determinare. Così sarebbe troppo aspettarsi da una scuola di filosofi che abbandoni il suo metodo perché esistono dei problemi che esso è incapace di risolvere; il mestiere dei filosofi è piuttosto di applicare il loro metodo a qualunque cosa possa ragionevolmente venire applicato; e quando hanno raggiunto questo limite, il massimo che da loro possiamo esigere, se sono sovrumanamente modesti e saggi, è che lascino graziosamente il posto ad un' altra scuola di filosofi.

Ora c' è un problema, suscettibile di venir confuso col problema della esattezza delle idee, col quale la critica psicologica non può aver a che fare; è la questione della relazione tra un segno e la cosa significata. A questa relazione si può dare una espressione prettamente empirica: entrambi i termini sono oggetti dell' esperienza presente o eventuale, e il passaggio tra essi avviene nel tempo in seguito ad una transizione sperimentata. E non è necessario che i segni che conducono ad un oggetto particolare siano sempre gli stessi, o di una stessa specie; un oggetto può venir designato ed enunciato inequivocabilmente mediante una descrizione verbale, senza un' immagine diretta, o mediante immagini ora di un senso ora di un altro, o mediante qualche relazione esterna, come la sua ubicazione, o mediante il suo nome proprio, se ne possiede uno; e tutte queste designazioni convogliano la conoscenza dell' oggetto e possono essere segni veri se cedendo ai loro suggerimenti siamo eventualmente portati all' oggetto che intendono.

Qui se non erro è la genuina applicazione di ciò che i pragmatisti chiamano la loro teoria della verità. Questa teoria concerne unicamente ciò che lega

un segno alla cosa significata, e lo rende un pratico sostituto di essa. Ma l' analisi empirica del significato si è impigliata in vedute piú o meno azzardose circa la verità, come ad esempio la veduta che una idea è vera se è buona ed utile, o la veduta che una idea non è vera finchè non sia verificata. Quest' ultima affermazione svela la stranezza dei rovesciamenti cui può andar soggetta una cocciuta filosofia personale. Empirismo significava, una volta, assegnamento sul passato; adesso, apparentemente, ogni verità empirica riguarda il futuro soltanto, dato che si asserisce che la verità sorge dalla verifica di qualche presunzione. Le presunzioni riflettenti il passato non possono evidentemente mai venir verificate; nel migliore dei casi possono venir corroborate da altre presunzioni riflettenti il passato, ugualmente dipendenti, per quanto si riferisce alla loro verità, da una verifica che, data la natura del caso, è impossibile. A questo punto l' empirista veramente coraggioso dirà forse che il passato reale significa solo le idee sul passato che ci formeremo nel futuro. La coerenza è un gioiello; e, come accade per altri gioielli, è stupefacente il prezzo che taluni sborsano per procurarseli. Ad ogni modo, si arriva a questo curioso risultato, che l'empirismo radicale dovrebbe negare che ogni idea sul passato possa essere comunque vera.

Simili vedute dissolventi, davvero un poco analoghe a quelle attribuite a Protagora, non poggiano su un' analisi psicologica lucida; esprimono piuttosto una certa impazienza e non so qual disperato atteggiamento democratico che risultano evidenti nel campo dell' opinione. Grandi sono le gioie della fretta e del radicalismo, e i giovani filosofi non

devono esserne privati. Ci è tanto piú lecito sorvolare su questi scandalucci del pragmatismo in quanto William James e i suoi seguaci americani si sono ben poco curati di difenderli, ma si sono decisamente avviati nella direzione di un obiettivismo universale.

Lo spirito di coteste vedute radicali non è affatto negativo; anzi, è speranzoso, rivoluzionario, ispirato interamente dall' amore della chiarezza e della certezza. È molto cordiale verso la scienza, nella misura in cui la scienza è uno studio personale e un' esperienza personale, piuttosto che un corpo di dottrine implicanti moniti morali. È molto vicino alla natura, nel senso che l' amante della natura dà all' avverbio. Se nega l' esistenza dell' energia conoscitiva e del *medium* colorante della mente, lo fa solo in un senso formale; tutti i colori con cui quel *medium* dipinge il mondo rimangono bene impressi, e tutte le prospettive e gli oggetti ideali del pensiero sono intessuti nell'ordito delle cose. Non intelligentemente, direi, né in modo coerente; perché questo neorealismo è ancora immaturo, e se maturerà sembrerà certo molto meno originale di adesso. Il punto che voglio mettere in luce è che negando la mente il neorealismo non cova malanimo contro le cose intellettuali, e se rifiuta di ammettere le idee o anche le sensazioni, non chiude gli occhi dinanzi agli oggetti ideali o sensibili che le idee e le sensazioni rivelano, ma piuttosto cerca di trovare per essi un posto nuovo e (crede) piú degno; non li considera come radiazioni spirituali del mondo naturale, ma come parti della sua sostanza.

Tutto questo può avere un suono materialistico;

ma non è materialistico il temperamento, né è materialistica la fede di queste scuole. Il materialismo sistematico è una delle filosofie dei vecchi tempi. È una convinzione che può sopraffare alcuni cinici speculativi e scaltri, che da molto tempo hanno osservato la propria irrazionalità e quella del mondo, e ne hanno divinato la causa; dagli uomini di questo stampo il materialismo può venir abbracciato senza riserve, in tutto il suo rigore e sapore piccante. Ma il materialismo della gioventú è parte di una semplice fede nel senso e nella scienza; non è esclusivo; ammette la cooperazione di altre forze — divine, magiche, formali o vitali — se le apparenze ovunque sembrano manifestarle. Quanto piú coscienziosamente cercheremo di interpretare le ambiguità o le crudità degli scrittori americani in questo senso, tanto meno li fraintenderemo.

Sembra, dunque, che l'atmosfera del nuovo mondo abbia già affettato la filosofia in due modi. In primo luogo, ha accelerato e reso impavida la disintegrazione delle categorie convenzionali; una disintegrazione su cui la filosofia moderna è sempre stata al lavoro, e di cui ha precipitato le fasi. In secondo luogo la giovane America cosmopolita ha favorito l'imparziale assembramento e il reciproco confronto d'ogni sorta di idee. Ha prodotto, in materia intellettuale, una sorta di gioiosa aspettativa e di incertezza. Mai fu la mente umana padrona di tanti fatti come oggi, e sicura di cosí pochi princìpi. Questa fluida sospensione di pensiero si cristallizzerà in qualche nuovo grande sistema? Per fare un grande filosofo occorrono doni positivi di immaginazione e di eroismo morale che devono essere offerti dagli dei, non dalle circostanze. Ma se

il genio dovesse sorgere, troverà in America questa vasta collezione di proposte ipotetiche e quest' analisi radicale delle presunzioni, che potranno impedirgli di deviare. Nietzsche disse che la terra è da troppo tempo un manicomio. Senza contraddirlo potremmo forse attenuare l' espressione dicendo che la filosofia è da troppo tempo un ricovero per entusiasti. È ora che si faccia meno solenne e piú seria. Possiamo rabbrividire constatando quanto sottile fosse il ghiaccio sul quale siam venuti pattinando, cosí nella speculazione come nella politica; ma la constatazione ci farà bene, ci renderà piú savi oggi e piú sicuri domani.

MATERIALISMO E IDEALISMO NELLA VITA AMERICANA

La lingua e le tradizioni comuni all' Inghilterra e all' America sono come gli altri vincoli di famiglia: nelle grandi crisi cementano l' unione, ma alle volte sono anche capaci di causare qualche attrito, e di porgere all' una delle parti l' estro di trovare da ridire sul conto dell' altra. Il terreno di base su cui lavorano le due società, l' inglese e la americana, è cosí omogeneo che ciascuna nazione si sente *abbastanza* a suo agio nei suoi rapporti con l' altra, ed essendo entrambe quasi in grado di capire i loro rispettivi modi di parlare, si infastidiscono di ciò che eventualmente impedisce loro di sentirsi *interamente* a loro agio. Ogni tanto sorge tra loro qualche divergenza di vedute che sembra

insinuarsi come per errore senza colpa di nessuno, nelle loro reciproche relazioni. A ciascuna verrà fatto di giudicare l'altra alla stregua dei propri princípi, senza sentire, come sentirebbe al cospetto di un vero estraneo, che avrebbe il dovere di fare uno sforzo di immaginazione, e cercar di vedere le cose dal punto di vista dell'altra.

Nelle questioni morali, in materia d'arte, e sul capitolo delle usanze, il pericolo di istituire dei raffronti, classificando le qualità secondo un ordine di merito che può ferire l'una delle parti che si considerano, non sta solo nel fatto che possono entrambe rivelarsi invidiose l'una dell'altra, ma sta piuttosto in ciò, che i raffronti possono nuocere alla perfetta comprensione di quello che si va dicendo, in quanto tutte le buone qualità differiscono realmente nella specie, come le vite libere differiscono nello spirito. Il raffronto è l'espediente di chi non è capace di penetrare nel nocciolo delle cose raffrontate, e non v'è filosofia piú esteriore ed egoista di quella che pone l'essenza di una cosa nella sua relazione con un'altra cosa. In realtà, nell'intimo di ogni essere naturale è un che di individuale e di incommensurabile, un germe che ha i suoi propri impulsi, le sue proprie aspirazioni ingenite, che si conformano come meglio possono al loro dato ambiente. La variazione è una conseguenza della libertà, e la leggera ma radicale diversità delle anime a sua volta rende la libertà indispensabile. Per conseguenza, invece di stabilire un parallelo qualsiasi tra gli Stati Uniti ed altre nazioni, inviterò il lettore a trasportarsi idealmente con me nel mezzo delle circostanze esterne della vita americana, al fine di meglio avvertire il temperamento

intimo di essa, e di vedere con quale perentorietà essa guidi l'Americano nel dare espressione ai suoi sentimenti e nel formare i suoi giudizi.

Parlo dell'Americano al singolare, quasi che non fossero milioni, a settentrione e a mezzogiorno, a levante e a ponente, d'ambo i sessi, d'ogni età, e di tutte le razze le professioni e le religioni. Naturalmente il singolo Americano di cui parlo è un mito; ma è inevitabile, su un tema di questo genere, ricorrere a metafore nel discorso; ed è meglio farlo con tutta franchezza. Ogni discorso relativo a cose naturali ed esistenti diffonde non so qual suono di inettitudine poetica. Gli uomini pratici possono non notarlo, ma in sostanza il discorso umano è, intrinsecamente, rivolto non a cose naturali esistenti, ma ad essenze ideali, a termini poetici o logici che il pensiero può definire e con cui può giocare. Quando il caso o la necessità distraggono la nostra attenzione da questo dilettevole svago ideale per richiamarla su fatti crudi e quesiti urgenti, noi convertiamo le nostre fragili idee poetiche in simboli, in simboli che servano a designare cotesti intrusi cosí irruenti. In questa cartamoneta da noi stessi stampata, siamo costretti a calcolare tutti i movimenti e i valori del mondo. L'Americano in generale di cui parlo è uno di questi simboli; e starei ancora parlando in simboli, e creando unità morali e una falsa semplicità, se accennassi a classi pedantescamente suddivise, o ad individui idealmente integrati e definiti. Come stanno le cose, comunque, il simbolo Americano può venire in gran misura foggiato in base ai fatti; perché, se sono molte e profonde le differenze tra

gli individui americani — dato fra l' altro che ve n' è di neri, — tuttavia è notevole nel paese una certa uniformità d'ambiente, di temperamento, di usanze e di pensiero. È tutta gente germogliata da varie prosapie provenienti da terre lontane, che si è tuffata in un unico vortice, turbinando irresistibilmente in uno spazio altrimenti quasi del tutto vuoto. Essere Americano costituisce di per sé quasi una condizione morale, un sistema d' educazione, una carriera. Quindi può bastare un' unica finzione ideale per indicare gran parte del carattere di ogni singolo Americano, e quasi la totalità delle sue vedute sociali e dei suoi giudizi politici.

La scoperta del Nuovo Mondo determinò una specie di selezione tra gli abitanti d' Europa. Tutti i colonizzatori dell'America, negri eccettuati, erano esuli volontari. Gli individui fortunati, quelli che avevano profonde radici nel suolo delle loro patrie rispettive, e i pigri, rimasero nelle loro case; ma gli altri, mossi dal malcontento e dai loro istinti piú irrequieti, varcarono l' orizzonte. L'Americano è per conseguenza il piú avventuroso, fra gli Europei. È, costituzionalmente, radicale, nelle questioni sociali, se non in materia intellettuale. Quello che è esistito nel passato, specialmente remoto, gli sembra non solo privo di autorità, ma irrilevante, inferiore, e logoro. Gli pare un deplorevole spreco di tempo pensare comunque al passato. Ma il suo entusiasmo pel futuro è alto; per raccomandare un' opinione, o una pratica, egli non sa concepire un modo piú esauriente di quello che consiste nell'affermare che essa sta per venire adottata da tutti. Questa spettanza di veder realizzato ciò ch' egli

approva, o quest' approvazione da parte altrui di ciò ch' ei s' aspetta, costituisce il suo ottimismo. È la fede indispensabile al pioniere.

Un siffatto temperamento non è, naturalmente, mantenuto vivo nella nazione solo per legge d' ereditarietà. Come è noto l' ereditarietà tende a restaurare le virtú medie di una razza, seppure l' atavismo sia capace alle volte di fare qualche brutto scherzo. Ciò che mantiene quel temperamento, e che lo fa nazionale, è il contagio sociale, o la pressione sociale: qualcosa d' immensamente forte, nelle democrazie. Lo sfortunato Americano che sia nato conservatore, o che senta attrazione verso le sottigliezze poetiche, i pii ritiri, o magari le roventi passioni, si sente nondimeno continuamente ronzare negli orecchi la categorica eccellenza del lavoro, dello sviluppo, della riforma, della *prosperità;* ogni porta è aperta in questa direzione e chiusa nell' altra; sí che egli o rincartoccia il cuore e avvizzisce in un angolo — in ogni eremo americano vegeta qualche emaciato idealista — o altrimenti vola ad Oxford o a Firenze o a Montmartre, per salvarsi l' anima (o viceversa).

L' ottimismo del pioniere non si limita alla veduta di sé e del futuro; parte, sí, da questa veduta, ma sentendosi rassicurato e contento di quel che vede, guarda con benigni occhi sorridenti a tutto e a tutti intorno a lui. Si dice che l' individualismo, la zotichezza e la fiducia in sé si accompagnino volentieri all' egoismo e alla freddezza di cuore, ma dev' essere un pregiudizio. Sono piuttosto la dipendenza, l' insecurità e il mutuo affanno che avvelenano la nostra placida gregaria fratellanza; e l' appassionato bisogno di affetto, quando

rimane insoddisfatto, genera malevolenza e alla fine meschinità. Il latte della bontà umana è meno suscettibile di inacidire se la brocca che lo contiene è tenuta immobile, al fresco, isolata, e se non si stappa troppo sovente. Nei suoi affetti l'Americano è raramente appassionato, spesso profondo, e sempre gentile. Se mi fosse dato di guardare in fondo al cuore d' un Tizio e non vi scorgessi il senso del cameratismo direi senza esitare « Tu non sei Americano ». Ma poichè l'Americano è individualista, il suo cameratismo non ha carattere ufficioso. Per istinto egli pensa bene di chiunque, augura bene a chiunque, ma s' aspetta che ciascuno sappia stare sulle proprie gambe e si dimostri alla sua volta servizievole all' occasione. Sente l' assoluto dovere di render servizio al vicino almeno una volta; ma una volta che gliel' ha reso pensa di aver fatto abbastanza per lui. Occorrerà un gran martellamento per piantare in America il chiodo del socialismo integrale.

Come la fiducia in sé può facilmente convertirsi in albagìa, cosí l' ottimismo, la bontà e la *servizievolezza* possono convertirsi in una smodata indulgenza d' ordine ideologico. Per il buon Americano, molti temi son sacri: sacro il gentil sesso, sacra la fanciullezza, sacri gli affari, sacra l'America, sacre le logge massoniche e i *college clubs*. È un sentimento che scaturisce dalla buona opinione ch' egli desidera avere di tali cose, e serve a mantenerla. Se egli non s' imponesse di considerarle sacre, potrebbe talvolta sentirsi tentato a dubitare che meritino la sua stima indiscussa. Dello stesso genere è anche l' idealismo delle zitelle ridotte in disagiate condizioni, le quali sono capaci di vedere

l'anima stessa della bellezza in cose che sono brutte, e si dichiarano perfettamente felici nel contemplare gli occhi tanto patetici del loro decrepito cagnolino, o nel sentire i sermoni cosí eloquenti del loro reverendo parroco, o nell'apprezzare la poesia dei tre girasoli del loro giardinetto, o nell'accennare alla fedeltà di certi loro defunti amici e alla agiatezza di certi loro cugini in quinto grado.

Consideriamo ora l'immenso vuoto del territorio americano: non solo il vuoto fisico primordiale che sopravvive ancora in talune regioni, e la distanza che intercede tra le piú note meraviglie della natura, ma anche il vuoto morale di una sistemazione che permette agli uomini, e persino alle case, di trasferirsi facilmente, sí che nessuno, quasi, vive dov'è nato, o crede a ciò che gli è stato insegnato. Non che l'Americano si sbarazzi deliberatamente, in un momento di stizza, di tale incomodo bagaglio che lo inceppa, ma è invece il bagaglio che gli sfugge di mano mentre egli si sta trasferendo. I grandi spazi vuoti offrono cosí all'anima come al corpo una libertà che alletta. Ciascuno rizza la sua tenda dove gli pare, o se decide di fabbricarsi un tugurio, o un palazzo, li disegna nello stile che vuole. Ha lo spazio, il materiale, pochi modelli da copiare, e nessuno che lo critichi. Fida nella sua personale esperienza, non solo perché vi è costretto, ma perché intuisce che può farlo tranquillamente e profittevolmente; le forze che reggono la sorte non sono ancora tanto complesse da impedire che un uomo sia in grado di valutarle da solo. Queste circostanze che permettono all'uomo di facilmente isolarsi, lo rendono prodigo del suo denaro, e spensieratamente intraprendente; perde poco se perde tutto, dato

che rimane sempre completamente lui stesso. E per giunta la sua libera iniziativa gli conferisce la pratica necessaria a metterlo in grado di maneggiare nuove situazioni con provvedimenti originali, e gli insegna ad amministrare provvidamente. La sua vita e la sua mente assumono una linearità priva di rabeschi decorativi.

Nelle sue opere tutto risulterà schietto, pragmatico; ed egli non capisce per quali ragioni dovrebbe offrire in olocausto alla tradizione o alle buone maniere quei piccoli sacrifici cui tanti uomini si credono costretti. Le belle arti gli sembreranno lussi accademici, buoni a divertir le signore; e se da una parte è capacissimo di apprezzare le ottime intenzioni degli artisti, dall' altra non ammette che la loro realizzazione possa essere ispirata da altro che dallo spirito di bottega. Preferirà la elaborazione, che gli dà da fare, alla semplicità, che invita alla pigrizia; le buone maniere ne soffriranno un tantino; l' eloquio, un tantino di piú. La urgenza con cui deve sferrare l'attacco alla materia, e l'impazienza con cui ne aspetta i frutti, gli impediscono di bighellonare pei sentieri fioriti; e i provvedimenti che adotta devono essere scorciatoie; e i simboli, puramente simboli. Se sua moglie vuole oggetti di lusso, è piú che lecito che li ottenga; e se lui ha dei vizietti, certo li può gratificare; ma tutto deve venir registrato nei mastri sotto le voci appropriate.

Al tempo stesso, l'Americano ha immaginazione perché, dove la vita è intensa, anche la immaginazione lo è. S' ei non avesse immaginazione, non vivrebbe tanto nel futuro. Ma la sua immaginazione è pratica, e il futuro ch' essa pro-

nostica è immediato; è un' immaginazione che lavora coi piú chiari, meno ambigui termini che conosce: in termini di numeri, misure, strumenti, economia, velocità. L'Americano è un idealista che lavora sulla materia. Poiché capisce le materiali potenzialità delle cose, inventa con successo, riforma con spirito conservatore, e decide con rapidità. Per tutta la vita salta in treni che sono già partiti e ne risalta giú prima che si fermino; e non ne perde mai uno, né si spezza mai una gamba. Nel suo cordiale maneggio delle cose materiali è un entusiasmo che contribuisce molto a cancellare il carattere illiberale che altrimenti potrebbe assumere. Il bravo operaio distingue appena il proprio intento dalla potenza che è in lui e nelle cose che egli sta trasformando in conformità a quell' intento; quindi i suoi ideali assumono la forma di premonizioni, o di profezie; e le sue profezie ben meditate si verificano spesso. Cosí pure i luminosi ideali del nostro Americano. Da ragazzo, quand' è povero, sogna di istruirsi, e infatti non tarda a beccarsi almeno un diploma; poi sogna di far denaro, e lo fa, solo piú lentamente e piú modestamente di quanto s' aspettava; poi sogna di impalmar Rebecca, e quand' anche gli tocchi di sposare Lea invece, finisce per trovare in Lea la sua Rebecca. Sogna di contribuire ad incrementare e ad accelerare il movimento di una vasta e progressiva società, e infatti vi riesce. È quasi certo di realizzare i suoi ideali perché sono cosí aderenti alla natura; il suo sguardo irradia confidenza e capacità; egli sente che Dio e la natura sono con lui.

Per conseguenza l' idealismo nell'Americano si accompagna all' appagamento presente ed all' an-

tiveggezza di ciò che il futuro, con tutta probabilità, porterà effettivamente. Egli non è un rivoluzionario; crede fermamente di essere già sulla strada maestra, ed avviato verso un alto destino. Nei rivoluzionari, al contrario, l' idealismo poggia sulla insoddisfazione, e la esprime. Ciò che esiste sembra loro un assurdo garbuglio di accidenti e di cattive abitudini, e vogliono che il futuro risulti invece fondato sulla ragione ed impersoni tutte le loro massime. Dedicano tutte le loro attività a qualche cosa che sia radicalmente diversa dall' attuale, e che ad essi appare idealmente semplice perché la amano e credono in essa fino alla smania. Credono che la vita risulterà affrancata, una volta che essi ne abbiano distrutto tutti gli organi. Sono quindi idealisti estremi nell' ambito della speranza, ma non lo sono affatto al modo dei poeti e dei pittori, nell' ambito della percezione e della memoria. Nell'atmosfera della vita civilizzata i rivoluzionari sentono l' assenza d' ogni fragranza e d' ogni rifrazione; sí che nella loro concezione delle cose attuali sono suscettibili d' esser realisti crudi; e la loro ignoranza ed inesperienza del mondo morale, a meno che proceda dalla sfortuna, rivela in loro la impossibilità di incivilire. Ora questa impossibilità, quando congiunta ad una grande vitalità interiore, è una delle radici dell' idealismo. È quella che ci condanna tutti, nella regione del senso, a sostituire in perpetuo quello che siamo capaci di immaginare a quello che le cose sono in sé; è quella che ci condanna, ovunque si estenda, a pensare *a priori*; è quella che ci mantiene bravamente e incorreggibilmente ad inseguire il bene — vale a dire ciò che corrisponde ai desideri della nostra natura, — per

quanto piccola sia la probabilità che il destino ce l' accordi. Ma il difetto di discernimento che i rivoluzionari svelano per quanto si riferisce al passato e al presente, corrompe in un particolare importante il loro idealismo circa il futuro: rende irrealizzabile i loro sogni. Perché nell' essere umano l' esperienza è necessaria al pensare pertinente e concreto; i nostri stessi istinti primitivi sono ciechi fino a quando non inciampano in qualche occasione che li solleciti, e sono suscettibili di trasformarsi notevolmente, o di venir deviati dall' insegnamento delle loro prime aspirazioni parziali. Quindi chi non idealizza la propria esperienza, ma idealizza *a priori*, è incapace di profetizzare giusto; quando sogna, farnetica; e quanto piú critica, tanto meno costruisce. L' idealismo americano, al contrario, è costruttivo; mira a trasformazioni pratiche; e quando l'Americano si inquieta, è segno che è irritato da checché — sia idealismo sia inerzia — gli risulti inutile, e impertinente, e capace di frustrare i buoni risultati ch' egli riteneva cosí facilmente ottenibili.

L'Americano è meravigliosamente vivo, e la sua vitalità, non trovando spesso lo sfogo che le abbisogna, lo fa sembrare agitato alla superficie; lascia sempre sfuggire senza necessità un forte getto di vapore incidentale. Tuttavia questa vitalità non è superficiale; ha radici profonde, ed è sensibilissima, come un ago magnetico. Egli è curioso di sapere, e pronto a rispondere a qualsivoglia domanda egli possa porre a se stesso di sua iniziativa; ma se provi a versare su di lui le tue istruzioni, su temi che non tocchino la sua vita spontanea, egli svela le piú straordinarie facoltà di resistenza sí

che spesso è notevolmente esperto in certe direzioni, e sorprendentemente ottuso in altre. Sembra portare con somma disinvoltura il triste peso della saggezza umana. In una parola, è giovane.

Quale è il significato recondito di questo sentimento, che tutti abbiamo, che l'Americano sia giovane? Nel suo paese sono altrettanto numerosi gli individui anziani come in ogni altro, e la sua discendenza da Adamo, o dal darwiniano rivale di Adamo, non può essere piú breve di quella dei suoi cugini europei. Né sono sempre le sue idee molto fresche. In lui rimangono assiomatici certi triti e vieti brandelli di morale e di religione, tinti d'un colore politico che scimmiotta l'antico; egli può portarseli attorno con una familiarità che non chiede i perché e che non ha bisogno d'esser capita. Conservare cosí isolati, e senza criticarli, i sentimenti tradizionali, è di per sé un indizio di gioventú. Il bravo figliolo è naturalmente conservatore su tutti quei temi che la sua esperienza non ha ancor messi alla prova; le opinioni avanzate, in politica o sul matrimonio o in letteratura, sono relativamente rare in America; le si lascian discutere, e di solito condannare, dalle signore, mentre gli uomini tirano innanzi col lavoro. Nonostante quello che v'è di antiquato nelle sue idee generali, l'Americano è inequivocabilmente giovane; e questo, direi, per due ragioni: l'una è che si occupa soprattutto del suo ambiente immediato, e l'altra è che le sue reazioni a questo ambiente sono sollecitate dall'interno, spontanee, e piene di vivacità e di sicurezza. Le sue vedute non sono ancora lungimiranti; la sua volontà non è ancora stata piegata, né alterata. I giorni nostri, tuttavia, possono deter-

minare in lui un grande cambiamento; egli sta forse proprio in questi giorni raggiungendo la sua maggiore età, e tutto quanto vo dicendo può forse applicarsi a ieri, e niente affatto a domani. Parlo di lui come l'ho conosciuto nella sua gioventú; e quale che sia la forza morale ch'egli potrà conquistare piú tardi, non rimpiango d'averlo conosciuto quand'era giovane. Il fascino della gioventú, anche se spaccona, sta nella sua aderenza agli impulsi naturali, in una piú rapida e piú ovvia obbedienza a questo puro principio germinativo che, avendo formato il corpo e i suoi organi, sempre ne governa i movimenti, a meno che il vizio o la necessità lo costringa a contorcerli o a sospenderli. Anche sotto l'inevitabile crosta dell'età l'anima rimane giovane, e, dovunque può germinare, sboccia verde e tenera. Siamo tutti altrettanto giovani di cuore quanto il piú giovanile degli Americani, ma nel suo caso il seme è caduto in terreno vergine, dove può spuntare piú ardito e meno rispettoso verso i giganti della foresta. I popoli sembrano piú vecchi quando la loro naturale gioventú perenne s'ingombra di possessi effettivi o presunti, e quando tengono a mente le molte cose che hanno perso e che rimpiangono. L'Americano non le tiene a mente.

In America c'è un tacito assunto ottimistico circa l'esistenza, secondo il quale l'abbondanza sarebbe segno di prosperità. Il critico senz'anima può sostenere che la quantità è solo una categoria fisica, che non implica esistenza, ma indica nel migliore dei casi solo un'abbondanza di occasioni delle quali può approfittare cosí il bene come il male. Ma l'anima giovane, essendo curiosa e affa-

mata, vede l' esistenza *a priori* sotto la forma del bene; il suo istinto della vita implica la fede nella maggior parte delle cose esistenti. Il rispetto verso la quantità è quindi qualcosa di piú che la gioia o l'ammirazione che i fanciulli provano al cospetto di quello che è grande: è piuttosto la gioia del pescatore che avendo fatto una grossa retata pensa già al profitto che sa di poterne trarre. Un ottimismo di questo genere è amabile. La natura non può concedersi il lusso di esigere che l' essere umano sia savio e calcolatore fin dall' inizio della sua esistenza, e lo incoraggia manifestandogli la propria approvazione dei modi con cui egli adempie alle sue funzioni, senza aspettare di esaminarne i frutti, e spesso indipendentemente da essi; come il pescatore all' amo gode nell' acchiappare il pesce piú che nel mangiarlo, e spesso, nella paziente attesa che morda all' esca, dimentica la sua cena. Il pioniere deve dedicarsi tutto alle preparazioni, deve lavorare per l' avvenire; e l' amore del lavoro, del lavoro come tale, è per lui doveroso e salutare. Al tempo stesso però, a meno che egli contempli tutte le proprie attività con un costante riferimento all' obbiettivo che insegue, egli corre il rischio di diventare un automa vivente, vano ed ignavo nella sua costanza meccanica. L' idealismo circa il lavoro può celare un intenso materialismo circa la vita. L' uomo, se è un essere razionale, non può vivere di solo pane, o adattarsi ad essere per sempre un semplice bracciante; deve mangiare e lavorare in vista di un' armonia che abbracci tutti i suoi giorni, e che è raggiungibile nella misura in cui i suoi giorni stanno rispettivamente ordinati in vista di quella méta ideale che essi hanno in comune. Al-

trimenti, per quanto la sua filosofia tecnica possa chiamar se stessa idealismo, egli è materialista in morale: valuta le cose, e se stesso, in termini di usi meccanici e di energie meccaniche. Persino i sensualisti, gli artisti, e i gaudenti, sono piú savi di quello, perché sebbene il loro idealismo possa essere erratico o corrotto, essi attingono tuttavia qualchecosa di ideale, e apprezzano le cose solo in dipendenza dei loro effetti viventi, morali seppur forse effimeri. La sensazione, quando non le attribuiamo le funzioni di un segnale d'agire, ma utilizziamo ciò ch'essa porta positivamente dinanzi a noi, rivela sempre qualcosa d'ideale: un colore, una forma, un suono; e indugiare su queste presenze, senz'alcun pensiero in merito al loro significato materiale, è un idealismo estetico e sognante. Passare da questo idealismo alla conoscenza della materia è un grande progresso intellettuale, e s'appariglia alla capacità di dominare sul mondo; perché nelle arti pratiche la mente è orientata verso un piú vasto oggetto, che ha maggiore profondità e maggior potenzialità; ed è questa condizione che persuade l'uomo a credere che il mondo materiale è reale e che il mondo ideale non lo è. Certo il mondo materiale è reale, perché i filosofi che negano l'esistenza della materia sono come i critici che negano l' esistenza di Omero. Se Omero non è esistito, dev' esser esistito un certo numero di poeti non meno omerici di lui; e se la materia non esiste, esiste una combinazione di altre cose che è altrettanto materiale. Ma l'intensa realtà del mondo materiale non impedirebbe a questo mondo di essere una truce desolazione ai nostri occhi, o persino un abisso pieno di orrori, se non generasse

frutti spirituali. E quel mondo produce in verità dei frutti spirituali, altrimenti non ci sogneremmo nemmeno di criticarlo quando constatiamo che essi non corrispondono ai nostri ideali. La natura è materiale ma non materialistica; sfocia nella vita, e genera ogni sorta di passioni ardenti e di oziose bellezze. E proprio come l'ammirazione umana del tumultuoso travaglio meccanico della natura, astrazion fatta dai suoi frutti spirituali, è materialismo morale, cosí la costante percezione e l'inalterabile amore di questi frutti sono idealismo morale: felicità al cospetto di immateriali armonie ed oggetti, del genere di quelli che percepiamo per intuizione negli affetti, nella speculazione, nella religione e in tutte le forme del bello.

Le circostanze hanno finora necessariamente sospinto l'Americano al materialismo morale; perché nel trattare le cose materiali egli può difficilmente sostare per godere dei loro aspetti sensibili, i quali sono ideali, né può procedere subito ai loro usi ultimi, che sono ideali anch'essi. È un uomo pratico, al confronto del poeta, ed è uomo di mondo, al confronto del santo o del filosofo. Si ritiene di solito che la piú spiccata espressione del suo materialismo sia l'amore che nutre per l'onnipossente dollaro; ma questa è una veduta forestiera, ed inintelligente. L'Americano parla di denaro perché è il simbolo e la misura che ha a portata di mano per esprimere o vagliare il successo, l'ingegno e il potere; ma quanto al quattrino in sé, lo fa lo perde lo rifà lo spende e lo dà via a cuor leggero. A mio parere la piú spiccata espressione del suo materialismo è invece la singolare preoccupazione che dimostra circa la quantità. Chi per esem-

pio visiti la cascata del Niagara s' aspetta di sentirsi dire quanti metri cubi d' acqua precipitino al minuto secondo, quanti borghi e città (col relativo numero degli abitanti) ne derivino luce ed energia, quale sia il valore annuo globale delle industrie che essa aziona e di quelle ulteriori che potrebbe benissimo azionare senza visibilmente intaccare l' integrità della massima meraviglia del mondo o comunque nuocere al commercio turistico. Questo era ciò che m' aspettavo io di sentire quando arrivai a Buffalo, la grande città piú vicina alla cascata; ma fui deluso. La prima cosa che sentii fu invece che Buffalo vanta la massima superficie di pavimentazione in asfalto fra tutte le città del mondo. E questa insistenza sulla quantità non si limita ai soli uomini d' affari. Il Preside di Harvard College, incontratomi una volta poco dopo l' inizio dell'anno scolastico, mi domandò notizie circa i miei allievi; e quando risposi che mi sembravano procedere benone, che parevano svegli e volonterosi, mi interruppe come se stessi sprecando il suo tempo: « Volevo sapere — disse — quanti allievi avete in tutto ».

Mi pare che sia lecito presumere, a questo riguardo, che tanto amore della quantità abbia un socio che non parla; e questo socio sarebbe la diffidenza circa la qualità. La coscienza democratica rifugge da tutto ciò che sa di privilegio; e per tema di dover concedere un privilegio a un individuo o ad un' impresa riduce tutte le cose per quanto possibile al comune denominatore della quantità. I numeri non possono mentire; ma nel caso che si tratti di confrontare, per esempio, le bellezze ideali della filosofia, con quelle fisiche del

tipo anglosassone, come si fa a decidere? Tutti gli studi sono utili — altrimenti perché aprire università? — ma bisogna incoraggiare quelli che attirano il maggior numero di studenti. Onde la domanda del Preside. La fede democratica, nella sua diffidenza circa la qualità, getta le redini dell' istruzione sul collo dello studente, come Don Chisciotte sul collo di Ronzinante, e si raccomanda al suo divino istinto perché scelga la strada che preferisce.

L'Americano non ha finora ancor mai dovuto far fronte ai triboli di Giobbe. Grandi crisi, come la Guerra Civile, ha saputo sormontare vittoriosamente; e adesso che ne ha sormontata una seconda non meno vittoriosamente, è possibile che si lasci di nuovo cogliere, come già fece nel caso precedente, dalla febbre degli affari ed allettare dal lustro della *prosperità*. Ma se dovesse capitargli tra capo e collo una serie di irrimediabili tribolazioni, quale sarebbe il suo atteggiamento? Allora sí saremmo in grado di scoprire se è materialismo, o se è idealismo, quello che sta alla base del suo carattere. Nel frattempo la sua mente laboriosa si concede un poco di svago. Egli sala la sua conversazione con generose cucchiaiate di motteggi; e si sa che l' umorismo è una forma di emancipazione morale. Ama il paesaggio, ama l'umanità, ama la sapienza; e nella musica almeno trova un'arte ch' egli apprezza senza bisogno di simulare. Nella musica come nel paesaggio, nell' umorismo come nell' umanesimo, egli attinge piú veramente, forse, l' ideale, che non nei suoi ponderosi idealismi accademici e nelle sue bisbetiche religioni; perché è sorprendente quanto persino la religione in America (è possibile che sia cosí anche in Inghilterra?) sia soltanto una

questione di *meetings*, di sottoscrizioni, di beneficenza, di *clubs* e di *picnics*. Esser poveri per poter esser semplici, produrre meno perché il prodotto sia piú scelto e bello, e possa scaricarsi di doveri inutili e di possessi non necessari, questi sono ideali che non trovano posto nella mente americana; sebbene mi sembri d' aver colto, qua e là, qualche sospiro, che poteva invece interpretarsi proprio come un' aspirazione a questi ideali, accompagnato da un borbottamento ostile al perpetuo incubo del *business* e della stridula società. Ed una testimonianza abbastanza significante, e favorevole a siffatte aspirazioni, sarebbe l'improvviso sporadico fiorire sul nostro suolo di un gran numero di nuove forme di religione popolare, che non sono unicamente varianti della tradizione, e son dette Revivalismo, Spiritualismo, Scienza Cristiana, Nuovo Pensiero, e cosí via. Non è certo che per questi od altri consimili canali ci sarà dato di spillare qualche nuova energia intima o cosmica (e non v' è nulla di incredibile in ciò), ma è certo che dobbiamo provare a sopprimere l' attrito e lo spreco di energia che notiamo nel processo del vivere; abbiamo il dovere di abbandonare certe tendenze morbose, di liberare certi altri istinti indebitamente tenuti in soggezione, di stirare le pieghe della nostra anima, e di allenarci disciplinatamente alla ricerca della semplicità, della dolcezza, della pace. Questi movimenti religiosi sono tutti sforzi diretti ad una consimile economia ed igiene psicologica; e se da una parte sono prettamente plebei, e privi di molto lume, tuttavia vedono la possibilità della salvezza morale e materiale su un piano che è comune a tutti, e la inseguono. Questa è vera mora-

lità. Le dignità dei vari tipi di vita e di mente, come gli istinti nei vari animali, sono relative. Lo snob adora un tipo solo di vita e di mente, e adora gli individui che gli sembrano rappresentarlo; oppure li invidia e li odia nel caso contrario, il che non è meno snobistico. I veri amanti della vita, invece, come San Francesco o Dickens, sanno che in ogni zolla di creta corporale, quali che ne siano le capacità o lo stato sociale, la felicità e la perfezione sono possibili all' anima. Bisogna sopprimere l' arroganza, sia che si esprima mediante urla inneggianti al lavoro o al progresso o alla rivoluzione, sia che commini ai trasgressori il fuoco eterno. Che serve all' uomo liberare l' universo, se la sua anima non è libera? La libertà morale non è una condizione artificiale, perché l' ideale è la lingua materna cosí del cuore come dei sensi. Tutto quello che occorre è che sostiamo ogni tanto per godere della vita, e che innalziamo i cuori a cose che siano puri beni in sé, cosí che l' averle una volta individuate ed amate rimanga per sempre, checché possa succedere, una felicità che nulla possa offuscare. Questo idealismo naturale non implica che noi siamo immateriali, ma solo che siamo animati, e vivi davvero. Quando i sensi sono acuti, come lo sono nell'Americano, sono già mezzo affrancati, già una gioia in se stessi; e quando il cuore è ardente, com' è il suo, e avido di giustizia, il destino ideale dell'Americano non può esser dubbio. Questo destino non sarà, eternamente, la fatica del lavoro manuale; col tempo, i suoi polsi ben temprati gli daranno ali.

CAPITOLO II

LA FILOSOFIA DI HENRI BERGSON

Il piú rappresentativo e rimarchevole dei filosofi viventi è Henri Bergson. Per la singolarità della loro forma e anche della loro sostanza i suoi scritti richiamano l'attenzione universale. Ha idee piacenti, ardite, e, per quanto almeno riguarda la forma, meravigliosamente originali; è suadente senza dialettica e mistico senza convenzionalità; pur librandosi nell' atmosfera della scienza e del libero pensiero sembra trascenderla, ed essere, in segreto, religioso. Una corrente sotterranea di fervore quasi profetico par animare le sue analisi sottili e le sue sorprendenti fantasticherie. È eloquente, e ad un pubblico che è stancuccio della pseudoistruzione che ha ricevuta ed ansioso di qualche novità ispiratrice risulta piú eloquente di quanto sia in realtà. Usa la lingua al modo dei piú moderni artefici di parole, coltivando la perfezione della frase e la misura dei giudizi che sono tradizionali della letteratura francese, e riesce nondimeno ad avviluppare il tutto in una penombra di suggestione emotiva. Ogni espressione di idea è in sé conclusa, e tuttavia queste espressioni sono spesso varie e sempre metaforiche, cosí da indurci a sentire che

gran parte di esse è rimasta inespressa ed é, infatti, inesprimibile.

Ricercato ed insinuante nello stile, non è meno elaborato nella sua erudizione. Nella storia della filosofia, nelle matematiche, nella fisica e soprattutto nella storia naturale si dà grandi pene per esplorare il terreno e per assimilare le vedute e lo spirito dei piú moderni scienziati. Potrebbe senza altro esser riconosciuto per uno specialista in ciascuno di questi campi se non svelasse una certa quale esteriorità e una radicale mancanza di simpatia nel modo con cui li osserva e concepisce. Un autentico storiografo della filosofia, per esempio, si sentirebbe curioso di mettere al vaglio le vedute dei grandi pensatori, ne percepirebbe l' eterna plausibilità, e nell' interpretarle penserebbe a sé non piú di quanto essi pensarono mai a lui. Ma Bergson evidentemente considera Platone o Kant come due personaggi che prepararono — od omisero, a seconda dei casi, di preparare — la strada alla perspicacia bergsoniana. La teoria dell' evoluzione, se accettata con entusiasmo, è suscettibile di esercitare maligne influenze sull' estimazione morale delle cose. Dapprima l' evoluzionista asserisce che le cose attuali derivano dalle antecedenti, il che è vero quanto alle cause e alle basi, ma non quanto ai valori; come la Grecia odierna procede, sí, dall' antica, materialmente, ma non la vale. L' evoluzionista, comunque, prosegue sull' assunto che le cose attuali siano necessariamente migliori di quelle donde son procedute: e ciò è interamente falso. È una fallacia che disgraziatamente corrobora quell' inevitabile stima che la gente ha delle proprie opinioni e che è destinata a viziare per sempre la

storia della filosofia quand' è scritta da un filosofo. Viene cosí a stabilirsi una falsa subordinazione tra sistema e sistema, come se marciassero in colonna per uno ed avessero tutti per méta segreta l' obiettivo dell' ultimo sistema: quello dello scrittore. In Hegel, per esempio, malgrado la sua maestria nel presentare drammaticamente i suoi punti di vista, questa presuntuosità spicca, perché il suo modo di ricostruire la storia è, alla superficie, molto indulgente. Egli pure procede come Bergson dall' erudizione all' intuizione, e ad ogni volta pretende di identificare sé con ciò che descrive, specialmente se ciò che descrive è un atteggiamento o un umore filosofico. Ma in realtà i suoi giudizi sono forzati e brutali.: la Grecia non fu se non un gradino di accesso alla Prussia; Platone e Spinoza trovarono in lui, Hegel, la loro sintesi piú alta; e (benché non lo dica schiettamente) Gesú e San Francesco realizzarono in Lutero il loro io migliore. La vita spirituale propriamente detta, i pensieri, gli affetti, le gioie individuali, tutto questo per Hegel era chiaro di luna; il vero spirito essendo obiettivo rappresenta semplicemente il movimento di quelle circostanze in cui esso spirito sorge. Quindi Hegel era sprezzante di tuttoché fosse intrinsecamente buono, e il suo idealismo consisteva nel forzare il mondo naturale entro una formula d' evoluzione e poi venerarlo come l' impersonazione di Dio. Forma di idealismo, questa, che sotto il manto di un' ottimistica fede in una ragion cosmica equivale all' idolatria del successo; malefica superstizione, che calpesta ogni indipendenza morale e rende le cose schiave della cronologia; onde non fa meraviglia se, per mitigare tanta sommissione, Hegel sentiva ogni

tanto il bisogno di espurgare anche la storia, di farla militarmente marciare in riga, travisandola fino a gabbare magari lo Spirito Santo se volesse passarla in rivista.

In verità il valore della vita spirituale è intrinseco: centrato in ogni punto. Non è mai interamente ricuperabile. Per ricuperarlo in parte, lo storiografo deve assumere un certo distacco, spiegare una certa ingegnosità, consapevole della dignità e della semplicità della propria mente deve cortesemente attribuire ad altre menti le medesime qualità, a meno che il loro palese atteggiamento lo vieti; è cosí che fa il critico intelligente, è cosí che un gentleman scrive la storia. La verità, che tutti indistintamente i filosofi cercano, è eterna. Sta altrettanto vicino ad un' età come ad un' altra; cambian solo, e non sempre in meglio, i mezzi per scoprirla. Il corso dell' evoluzione non è una riprova di ciò che è vero e buono, altrimenti nulla potrebb'essere intrinsecamente buono né semplicemente e definitivamente vero; al contrario, è dovunque l' approccio alla verità ed all' eccellenza che, come l' aspirazione degli alberi ad erger le cime verso il cielo, saggia il valore dell' evoluzione e determina se questa si muove verso l' alto o verso il basso o se serpeggia su di un piano orizzontale.

Bergson di conseguenza fa cilecca quando, per esempio, allo scopo di condannare una veduta che egli sia venuto criticando, e che può sott'altri aspetti ancora esser discussa con altri argomenti, grida che coloro che l' abbracciano *retardent sur Kant*; come se le menti dovessero regolarsi sull' orologio, e chi fosse in ritardo d' un minuto dovesse necessariamente trovarsi deviato d' un grado dalla rotta.

Kant era un pensatore onesto e sodo, e aveva sulla coscienza meno peccati di quanti peccarono contro di lui; e da Kant presero l'avvío moltissimi pensatori dell'Ottocento che poi se ne allontanarono; ma se si potesse tracciare attraverso al labirinto della filosofia una linea retta del progresso, Kant non si troverebbe su di essa. Il suo pensiero è essenzialmente eccentrico e sofistico, largamente basato su due errori ereditati, dai quali una filosofia veramente progressista si sarebbe tenuta lontana come una nave da Scilla e Cariddi. L'uno degli errori era quello stesso della viziata psicologia inglese che fin dai tempi di Locke sosteneva che le idee nella mente sono i soli oggetti della conoscenza, invece di essere la conoscenza degli oggetti. L'altro era l'errore del Protestantesimo, che anfanando alla ricerca della libertà morale, bisogno ineradicabile da uno spirito puro, credette di trovarla eseguendo una revisione generale della rivelazione, della tradizione, e del pregiudizio: pel solo gusto di abbarbicarvisi ancora un altro po'. Come è possibile prescrivere a tutta l'umanità una specie di catechismo cosí locale, cosí accidentale e cosí instabile come il sistema di Kant? L'albero della sapienza ha molti rami, e non tutti i suoi frutti son condannati a pendere dal solo ramo che è contorto e tarlato. E proprio Bergson che è in ritardo su Kaut, specie nei punti dove la sua maggior perspicacia lo consiglia d'andar pianino, come per esempio sulla realtà del tempo; ma per quanto si riferisce alla sua propria filosofia ha quasi l'aria di pensare che tutti i sistemi antecedenti confluiscano in essa, il che è scarsamente vero, e che tutti i futuri ne defluiranno per forza, il che è scarsamente necessario.

L' imbarazzo che qualifica i risultati raggiunti da Bergson in matematica e in fisica ha un' altra origine, di carattere piú personale. Bergson capisce, ma trema. Le immensità non umane lo spaventano, come spaventavano Pascal. Soffre di agorafobia cosmica. È pur lecito immaginarsi lo spazio vuoto come una cosa abbastanza innocua, che offre ai movimenti uno sfogo che gli entusiasti del moto dovrebbero altamente apprezzare. Ma Bergson è istintivamente un mistico; e la sua filosofia scredita deliberatamente l' esistenza di tutto salvo nella immediatezza, cioè come un' esperienza del cuore. Ciò che Bergson paventa nello spazio è che il cuore possa doversi perdere in esso, tramutarsi in esso. Teme che l' immaginazione possa dover restare affascinata dall' omogeneità e dalla staticità, ipnotizzata dalla geometria, e perdersi irremissibilmente nell' *Auseinandersein*. Il che invero equivarrebbe alla morte e alla pietrificazione della conoscenza cristallizzata nella gelida contemplazione di un monotono vuoto infinito. Ciò che è caldo, invece, e desiderabile è il senso della varietà, della successione, come se tutte le visioni radiassero dal focolare personale dell' individuo. Quanto maggiore il concentramento attorno a questo punto abitabile, quanto piú numerose le prospettive mentali aperte all'indietro e all'avanti traverso il tempo, quanto piú personale e storica l' apparizione, tanto meglio. Bisogna daccapo ridurre le cose a ciò che sono; è vano, è terribile prenderle per quelle che troviamo che sono. Bergson è in fondo un difensore di vecchissimi pregiudizi umani: il difensore dell' illusione umana. Tutto il suo travaglio è uno struggi-

mento verso qualche vaga ma consolante fede di cui teme di vedersi spogliato dal progresso dell'arte e del sapere. C'è in lui come una trepidazione, un rattenuto impulso ad acciuffare e a punzecchiare l'odiato oppressore, che rievocano l'atteggiamento di una bestiola disperata di fronte a un mostro orrendo. Bergson ha paura dello spazio, della matematica, della necessità e dell'eternità; ha spavento dell'intelletto e delle possibili scoperte della scienza; ha orrore del nulla e della morte. Sentimenti che possono impedirgli di essere un filosofo nel vecchio e nobile senso della parola, ma affinano la sua sensibilità di fronte a piú d'un problema psicologico, e fanno di lui il patrono di piú di una anima inarticolata. La timidezza animale e l'illusione animale sono profondamente radicate in tutti noi. La pratica può costringerci ad inchinarci alle convenzioni dell'intelletto come a quelle della garbata società; ma in segreto, nei momenti di immersione in noi stessi, possiamo pensare che sono una gran seccatura, o magari un incubo. Se sol potessimo ascoltare indisturbati il palpito del protoplasma nei nostri cuori, la voce di quest'oracolo non risolverebbe — o almeno non eviterebbe — tutti gli enigmi dell'universo?

Ma per proteggere questa intima persuasione è necessario che il mistico balzi fuori dalla propria trincea e aggredisca il nemico sulle sue posizioni. Se volesse confutare la fisica e la matematica restando tranquillamente sulla pedana della propria fede, potrebbe cadere sotto l'accusa d'essere ignorante in materia. Deve quindi studiare coscienziosamente l'una e l'altra: e sia pure con una tal quale irritazione, con la premura di sbarazzarsene,

su per giú come un gesuita eventualmente forzato a studiare la teologia protestante. E uno studioso di questo stampo è suscettibile di perderci il ranno e la fatica, perché nel condurre una libera indagine in fondo al suo spirito servile può restare profondamente ignorante non già della forma ma bensí della natura e del valore del proprio spirito. Perché, ad esempio, Bergson ha tanto orrore della fisica meccanica? Par considerarla una magía nera che tratti di sacrileghe astrazioni, piuttosto pericolose alla salute eterna, e tiene sempre a portata di mano i suoi esorcismi e antidoti metafisici per renderla innocua almeno alla propria anima. Ma la scienza fisica non ha mai sollecitato da nessuno dei suoi cultori ch' essi si assorbano nella contemplazione degli atomi e che li venerino: che ci si debba perdere nella venerazione della realtà, checché questa sia, è un'aberrazione mistica che la scienza fisica non si sogna nemmeno di raccomandare. E nessun fisico critico suppone che ciò ch'ei descrive sia la totalità dell'oggetto: si limita a notare le occasioni in cui appaiono le qualità sensibili di quest'oggetto, e calcola le eventualità. Solo pel fatto che il lato calcolabile della natura è il suo campo d' azione, il fisico non nega che le eventualità abbiano altri aspetti — lo psichico, per esempio, o il morale — non meno reali a modo loro, ma nei cui termini il calcolo sarebbe invero impossibile. Se per avventura chiama *sostanza* della natura i suoi elementi calcolabili, come è appropriato, si vale di quel nome spassionatamente; può perfettamente proclamare con Goethe che è negli accidenti, nel *farbiger Abglanz*, che viviamo la nostra vita. E se è per la propria libertà che il mistico trema, immagino che

qualunque scienziato si contenterebbe dell' asserzione bergsoniana che la vera libertà è *il senso* della libertà, e che in ogni intelligibile resoconto d'una situazione, anche nel piú indeterministico, questa libertà scompare; perché è un' esperienza immediata, non uno schema di relazioni tra eventi.

L' orrore della fisica meccanica procede, quindi, dall' attribuire a questa scienza pretese e propaggini che non ha; dal voler trasferire inopportunamente nelle scienze gli abiti della teologia e della metafisica. Similmente quando Bergson menziona la matematica ha l' aria di pensare alla supposta autorità ch' essa esercita — una delle confusioni di Kant — sul mondo empirico, e di provarsi a limitare e a subordinare quest' autorità per tema che il moto possa in qualche modo venir rimosso dalla natura, e l' indeterminatezza dal pensiero umano. Ma la natura e l' umano pensiero sono quello che sono; hanno, pare, sufficiente affinità con la matematica per consigliarne lo studio alle nostre menti e per conferire a chi lo compie in profondità una grande, seppur parziale, signoria sulle cose. Nondimeno il vero matematico si contenta dell' ipotetica e ideale suasività della sua scienza, e in essa pone la propria dignità. Per di piú Bergson ha la nozione troppo pragmatica che la funzione della matematica sia di tenere in ordine i conti in questo nostro mondo affarista, mentre la sua funzione intrinseca è di emancipare: funzione platonica, inquantoché indica la possibilità di altri mondi meno contingenti e perturbati del nostro. Se egli si permette il minimo deviamento dalla sua diletta immediatezza, lo fa solo nell' interesse della pratica; sa ben poco sul conto delle

gioie di una mente liberale, il cui raggio d'azione si esplica nel piacevole regno della precisione interiore e della verità ideale, dove essa può impadronirsi in perfetta sicurtà e in piena libertà di quei tesori che ambisce. Artista nella sua tecnica, Bergson non lo è nel suo senso della sudditanza: non ha rispetto per ciò che è soltanto ideale.

Proprio per questa ragione, forse, egli è più a suo agio nella storia naturale che nelle scienze esatte. Possiede il dono dell'osservazione, e può vividamente evocare l'effettiva apparizione di processi naturali, in contrapposto alle parafrasi verbali con cui taluno vorrebbe spiegare questi processi. Si contenta di fermarsi alla consuetudine, senza formular leggi; rifiuta l'assunto che i vasti ovvi cicli di mutamento siano riducibili a meccanismo, vale a dire a minuti cicli inclusi ripetuti all'infinito. Può talora difendere questo rifiuto mediante argomentazioni sofistiche, come quando dice che il meccanismo richiederebbe che l'ultimo stadio dell'universo fosse simultaneo al primo, dimenticando cosí che l'unità di meccanismo non è una equazione matematica ma un evento tipico osservato. Ma il rifiuto in sé, comunque, sarebbe uno scetticismo abbastanza onesto se non covasse una *arrière-pensée*, e procedesse semplicemente dalla immensa complessità dei fatti e dall'estrema semplicità delle ipotesi meccaniche. In questa situazione, fermarsi alle apparenze potrebbe essere un segno distintivo del vero naturalista e del vero empirista non deviato dalla premura speculativa e dall'umana passione del sistema e della semplificazione. Alla prima lettura, l'*Évolution Créatrice* di Bergson può bene abbagliare il naturalista di

professione e parergli un' illuminante confessione della natura e dei limiti della scienza che la descrive; ma credo di poter dire con fondatezza che la seconda lettura cancellerà con altrettanta facilità e magari rovescierà quell' impressione. Bergson non rivede mai i fatti allo scopo di capirli, ma solo allo scopo di screditare, se possibile, chi può essersi immaginato di averli capiti. Solleva delle difficoltà, dà risalto ai problemi che ostacolano il naturalista e all' inadeguatezza delle spiegazioni eventualmente avanzate al loro riguardo. Siffatte critiche costituirebbero un valido esordio se fossero seguite dalla presentazione di qualche soluzione nuova; ma implicano solo che non v' è soluzione possibile, che i fenomeni della vita sono semplicemente miracolosi, e che è nella tendenza o nella vocazione dell'animale, e non già nel suo corpo o nel suo passato, che dobbiamo vedere la ragione di ciò che si svolge dinanzi ai nostri occhi.

In base ad una simile filosofia della scienza, è evidente che ogni progresso nell' intendimento della natura cesserebbe, come cessò dopo Aristotile. Verrebbe nuovamente abbandonato il tentativo di ridurre i vasti e ovvii cicli di mutamento, come la riproduzione, lo sviluppo, la morte, a minuti cicli latenti, cosí da fare della storia naturale una pittoresca via d' approccio alla fisica universale. Se al magico potere dei tipi invocato da Aristotile sostituiamo con Bergson il magico potere dell' *élan vital*, vale a dire dell' evoluzione in generale, riferiremmo gli eventi non a processi piú nobili, piú familiari e piú capillari, ma ad un unico processo che abbracci tutto, inimitabile e sempre incompleto. Il nostro intendimento sfocerebbe in

qualcosa di molto piú vago e sconnesso di ciò da cui originò la nostra osservazione. Aristotile almeno poteva riferire certi particolari ai loro tipi specifici, come la medicina e la scienza sociale si contentano di fare per esser in grado di avanzar congetture e di esibire la loro erudizione al pubblico. Ma se la divinazione e l'eloquenza — perché la scienza è fuori questione — non dovessero invocare nient'altro che una fluida tendenza allo sviluppo, ci dovremmo contentare di una banale successione di fenomeni senz'alcun metodo di predirli o soltanto di classificarli. Tutto il sapere verrebbe a ridursi a una filastrocca di chiacchiere, infinitamente diffusa, comprendente forse i nostri sentimenti drammatici, ma incapace di fruttare la padronanza intellettuale dell'esperienza, la competenza pratica e gli insegnamenti morali. Il mondo sarebbe un romanzo a puntate, perpetuantesi in eterno, e noi esseri umani saremmo semplicemente altrettanti lettori di romanzo.

Nulla è piú familiare, al filosofo odierno, di quella critica della conoscenza che sembra volerci respingere indietro sulle apparenze dalle quali la scienza ha mosso i suoi primi passi e che son note ai pargoli e ai selvaggi, mentre le conclusioni che la lunga esperienza o la ragione possono dedurre da quelle apparenze vengono tutte qualificate come altrettante ipotesi; ed è invero traverso l'ipotesi che l'essere latente, se esiste, viene dinanzi alla mente. Ora, può benissimo darsi che all'origine quest'atteggiamento critico contro la conoscenza sia stato rettilineo e anche ingegnoso. Intendeva semplicemente indicare il fatto, salutarissimo da meditare, che l'intero schema della natura, con le

menti che lo animano, è a noi svelato dall' intelligenza; che se non fossimo intelligenti le nostre sensazioni, per noi, esisterebbero senza significar nulla, come esistono per gli idioti. Ma spesso quell' atteggiamento è stato interpretato in mala fede, nel senso cioè che sono solo gli idioti che non si lasciano ingannare dalle sensazioni; perchè qualsiasi interpretazione della sensazione, dicesi, è una fiaba mentale, e se l' esperienza può aver l' estensione che vuole non può assolutamente, dicesi, aver valore espressivo; non può rivelar nulla di ciò che accade sotto sotto. Di conseguenza l' intelligenza e la scienza vengono dichiarate prive di penetrazione, prive della facoltà di svelare ciò che è latente, perché nulla di latente esiste; esse possono al meglio fornire simboli di sensazioni passate e future e l' ordine in cui queste sorgono: possono insomma essere stivali da sette leghe buoni per marciare sulla superficie della « senzienza ».

Questo dogmatismo negativo sulla conoscenza fu reso innocuo e futile dai filosofi inglesi, in quanto essi sostenevano contemporaneamente che tutto accade *come se* l' intelletto fosse un vero strumento di scoperta, e *come se* un mondo materiale soggiacesse alla nostra esperienza e le fornisse tutte le occasioni per manifestarsi. Hume, Mill e Huxley erano, nell' intimo, scientifici, e pieni di quell'intelligenza che dissecavano; sembravano gridare alla Natura: « Benché Tu non esista, nondimeno io ho fede in Te ». Il loro idealismo era uno scrupolo teoretico piuttosto che una superstizione appassionata. Non cosí Bergson. Bergson non è cosí semplice da assumere il viziato atteggiamento critico contro la conoscenza allo scopo di continuare a

penare razionalisticamente. La ragione e la scienza lo mettono profondamente a disagio. Di conseguenza sostiene non solo che il meccanismo sia un' ipotesi, ma che è un' ipotesi erronea. Gli eventi non accadono come se il meccanismo li determinasse: accadono, almeno nel mondo organico, come se un magico destino e uno sforzo inscrutabile e indomabile li producessero.

A questo modo Bergson introduce la metafisica nella storia naturale; invoca, in ciò che è supposto essere la scienza, e sullo stesso livello della «volontà» di Schopenhauer o dell'«inconoscibile forza» di Herbert Spencer, l' agenzia di un potere chiamato «*élan vital*». Ma c' è anche un vitalismo scientifico, che è bene distinguere dalla specie metafisica. Il punto biologico in discussione tra il vitalismo e il meccanismo è di sapere se i processi viventi in natura possano o no esser risolti in una combinazione del materiale. I processi materiali resteranno sempre vitali, se diamo a questa parola un senso descrittivo e poetico; perché conterranno un movimento che possiede una certa idiosincrasia e richiede un certo tempo, come la caduta di una mela. Il movimento della natura non è mai dialettico, la prima parte di un evento non implica logicamente l' ultima parte di esso. La fisica è descrittiva, storica, e registra dopo il fatto quelle che risultano essere le consuetudini della materia. Ma se queste consuetudini sono costanti e calcolabili, noi diciamo meccanica la loro vitalità. Cosí i piú grandi processi della natura, per quanto vitali possano essere e quale che sia la conoscenza che può accompagnarli, saranno sempre meccanici se possono venir calcolati e predetti, essendo essi la com-

binazione dei piú minuti e diffusi processi che contengono. L'unico quesito dunque è: i processi come la nutrizione e la riproduzione si verificano in seguito ad una combinazione di eventi simili a quelli che producono la caduta di una mela? O sono eventi irriducibili, e unità di meccanismo in se stessi? Questo è il dilemma, quale si presenta alla scienza. Entrambe le possibilità resteranno sempre aperte, perché, per quanto lontano possa andare l'analisi meccanica, molti fenomeni, come l'umana percezione li presenta, resteranno sempre irriducibili a qualunque denominatore che sia comune ai rimanenti; e d'altro canto, dovunque possa essersi fermata la riduzione delle consuetudini degli animali alle consuetudini della materia, non siamo mai in grado di sapere se non sia possibile una riduzione ulteriore.

Comunque, la bilancia della presunzione ragionevole non è in equilibrio. I piú inclusivi movimenti noti in natura, e cioè quelli astronomici, sono calcolabili; e altrettanto dicasi dei processi piú minuti e capillari, e cioè quelli chimici. Questi sono anche, se l'evoluzione ha da essere accettata, i piú antichi processi, sui quali tutti gli altri si sono sovrapposti e dai quali si può dire che sono germinati. Astraendo da interventi miracolosi, pare adunque inevitabile l'assunto che i processi intermedi siano anch'essi calcolabili, e derivanti dagli altri. L'apparenza in contrario, presentata dalla vita animale e dalla vita sociale, è facilmente spiegabile per ragioni psicologiche. Leggiamo inevitabilmente nei termini delle nostre passioni quelle cose che le toccano o che sono analoghe a ciò che in noi suscita passione; e quando il meccanismo di

esse ci è nascosto, come è quello dei nostri corpi, supponiamo che queste passioni che troviamo sulla superficie del nostro io, o che leggiamo in altre creature, siano le sole forze sostanziali che operano nella nostra parte del mondo. Penetrando quest' illusione, gli osservatori spassionati di tutte le età hanno riportato l'impressione generale che la natura sia una e meccanica. Ciò fu, ed è, solo una impressione generale; ma sospetto che nessuno che cammini coi piedi in terra e cogli occhi aperti si darebbe la briga di resisterle, sia pur solo in omaggio a quella cotal superbiuzza che è comune a tutti noi, e che si vedrebbe umiliata da tale resistenza, col rischio di venirne obliterata. La psicologica illusione che le nostre idee e intenti siano fatti e forze originali (invece che espressioni nella conoscenza di fatti e forze che sono materiali), e la pratica illusione ottica che tutto giri nel nostro mondo, sono le due persuasioni primitive che i nemici del naturalismo si son sempre adoprati a proteggere.

Si può certo essere vitalisti in biologia, per pura cautela e coscienziosità, senza però condividere quei pregiudizi; e piú di un filosofo speculativo, che in metafisica era vitalista, se ne è affrancato. Schopenhauer, per esempio, osservava che la palla di cannone che, se consapevole, credesse di muoversi liberamente, sarebbe pienamente giustificata. A lui, la volontà appariva evidente cosí nel meccanismo come nella vita animale. Bergson, nelle piú recondite propaggini del suo pensiero, sembra essere un vitalista universale; apparentemente, un *élan vital* deve aver esistito una volta per depositare nella materia inorganica l' energia che vi troviamo immagazzinata, e per mettere in moto il

meccanismo. Ma egli si affida alla sola biologia per comprovare la presente esistenza di un indipendente anelito verso la vita; anelito indispensabile a far ciò che secondo lui il meccanismo non potrebbe far mai; e non già indispensabile a fare (come in Schopenhauer) ciò che il meccanismo fa. Bergson dunque presenta la sua forza metafisica come un requisito peculiare della biologia; egli rompe la continuità della natura; egli rinuncia alla poetica giustificazione d'un vitalismo metafisico; ci invita a credere che la vita non è un'espressione naturale dell'essere materiale, ma una follia aliena e spettrale che discende in esso: dico follia spettrale, perché a qual fine dovrebbe la vita incorporea desiderare che il corpo viva? Questo vitalismo non è una specie di biologia piú prudente e piú letterale della specie meccanica (come lo sarebbe un vitalismo scientifico), ma di gran lunga meno legittimamente speculativa. Nè è una schietta mitologia, quale lo spettacolo globale dell'universo potrebbe suggerire a un genio immaginativo. È piuttosto un animismo popolare, che insiste su una benevola interpretazione della natura dove la benignità umana è pronta e facile, e converte questa benevolenza in una rivelazione dell'assoluto; ma lascia il resto della natura da parte, perché simpatizzare col suo movimento è piú difficile ai mortali, ansiosi ed egocentrici, e richiede una mente disinteressata. Bergson vorrebbe farci credere che l'umanità è ciò che la natura ha saputo fare di meglio, e quello tra i suoi prodotti a favore del quale è venuta da tanto tempo sostenendo grandi sacrifici. Fortuna per noi che la sua figliola prediletta sia l'umanità intera, e non la sola tribú d'Israele.

Bergson dunque, nonostante la sua erudizione in storia naturale e la sua chiara visione dei fatti — due qualità che anche Aristotile possedeva —, è come Aristotile senz' alcuna tenerezza per la natura. Aristotile era alieno alla natura ed allo studio profondo di essa pel fatto che era discepolo di Socrate e quindi essenzialmente un logico e un moralista. Bergson è alieno alla natura per un motivo tutto diverso: è proselite di un' arte molto moderna, molto sottile, molto arbitraria: l' arte della psicologia letteraria. In quest' arte, l' immaginazione è invitata a concepire le cose come se fossero tutte centri di passione e di sensazione. La psicologia letteraria è una scienza; è praticata da romanzieri e poeti; tuttavia, se ha da esser brillantemente coltivata, esige un' estesa e minuta osservazione della vita. A meno che il romanziere psicologo non si riempia la memoria di immagini relative agli aspetti e ai modi dell' umanità, egli non ha punto di partenza per le sue finzioni psicologiche; non sarebbe capace di renderle circostanziali e convincenti. Analogamente i successi di Bergson nella finzione psicologica hanno richiesto tutta quanta la sua erudizione per risultare cosí brillanti. La storia della filosofia, della matematica, della fisica e soprattutto la storia naturale dovettero anzitutto fornirgli delle idee, e se non è proprio sommo in nessuno di questi campi, non fa meraviglia. Il suo cuore è altrove. Per scrivere un romanzo biologico universale, quale egli ce l' aveva abbozzato nel suo sistema, egli avrebbe idealmente avuto bisogno di possedere tutto lo scibile scientifico, ma solo come Omero aveva bisogno di possedere, anche senza quella solidità tecnica che Platone ingiustamente

lo accusa di non possedere, la scienza della navigazione, della guerra, del governo, del vaticinio e delle corse con le bighe per convertire in poesia gli aspetti di queste varie attività. Analogamente le vere realizzazioni di Bergson cominciano dove la sua scienza finisce, e la sua filosofia giace interamente oltre l'orizzonte di possibili scoperte o di empiriche probabilità. In essenza è mito e favola; ma nel contesto e nel grado di fabulosità differisce notevolmente dalle realizzazioni dei precedenti metafisici. I poeti primitivi, persino gli antichi filosofi, non erano psicologhi; le loro favole, tratte da elementi trovati nella vita pratica, facevano assegnamento sulle stesse unità su cui fanno assegnamento il linguaggio e la passione: amore, ludi, combattimenti, vizio, virtú, felicità, giustizia. Soprattutto discorrevano di persone o di ideali: quest'uomo, questa donna, questo tipico pensiero o sentimento era ciò che fissava la loro attenzione e pareva loro la cosa suprema. Non cosí Bergson: egli è uno psicologo microscopico; e persino nell'uomo ciò ch'egli studia di preferenza non è qualche idea o passione integrata, ma qualche cosa molto piú recondita: la trama minuta della sensazione, della memoria o dell'istinto. Occorre un'acuta analisi per distinguere e individuare questi elementi, tuttavia son questi i predestinati elementi della sua favola; e cosí il suo antropomorfismo è di gran lunga meno ovvio di quello di molti poeti e teologhi, sebbene non meno reale.

Questa peculiarità nei termini del mito porta con sé una notevole estensione nella sua appropriatezza. Dei fenomeni sociali e morali della vita umana non si può, senza una certa dose di umori-

smo consapevole, usare per interpretare la vita altrove. Ciò costituisce il fascino degli autori di favole; il giocoso travestimento e dislocamento che fanno delle cose umane, e che sarebbe puerile se essi intendessero gabellarsi per naturalisti, li rende moralisti arguti, perché in realtà non interpretano animali, ma dipingono viziatamente uomini sotto maschera d' animali. Queste favole sono moralmente interessanti e plausibili giusto perché sono psicologicamente false. Se Esopo avesse potuto riferire ciò che leoni e pecore, formiche e ciuchi realmente sentono e pensano, le sue poesie sarebbero risultate perfettamente inintelligibili; e non avrebbero avuto valore umano fuorchè quello d' illustrare, al filosofo davvero speculativo, l' irresponsabile varietà della conoscenza animale e i suoi tipi innumerevoli. Ora le finzioni psicologiche di Bergson, essendo tratte da ciò che nell' uomo è rudimentale, hanno maggiore probabilità d' esser letteralmente vere di là dall' essere umano. Invero ciò ch' ei ci domanda di fare, e vorrebbe fare egli stesso, è semplicemente di assorbire cosí completamente l' aspetto e l' abito delle cose, che la loro anima possa prendere possesso di noi; e ciò allo scopo di farci conoscere per intuizione l' *élan vital* che il mondo esprime, come Paolo conosceva per intuizione l' *élan vital* che il sorriso di Francesca esprimeva.

La correttezza di tale intuizione, comunque, sta in una circostanza, che Bergson non rileva, perché la sua psicologia è letteraria e non scientifica. Sta nella possibilità dell' imitazione. Quando l' organismo osservato e quello dell' osservatore hanno una struttura rispettivamente affine e possono imitarsi l' un l' altro, l' idea prodotta nell' osservatore dalla

intenta contemplazione è come l' esperienza presente per la persona contemplata. Ma dove questo contagio di atteggiamento, e quindi di sentimento, è impossibile, la nostra intuizione dell' anima del nostro vicino rimane soggettiva, e non possiede valore di rivelazione. I romanzieri psicologhi, quando descrivono persone simili a sé possono descriverle fedelmente; ma al di là di questo limite le persone che descrivono riescono appena plausibili; vale a dire, son tali quali le potrebbe concepire, alla presenza degli stessi indizi esterni, un lettore egualmente ignorante. Cosí per esempio il giudizio che un viaggiatore superficiale esprime su usanze o religioni straniere è plausibile per lui e pei suoi connazionali giusto perché rappresenta il sentimento che cotali manifestazioni suscitano in forestieri, e non cerca di convogliare il sentimento, in realtà molto diverso, che invece implicano per gli indigeni; se il viaggiatore avesse scoperto ed espresso questo ultimo, il suo diario sarebbe risultato scarsamente intelligibile ed avrebbe trovato scarsa vendita nel suo paese. Questa plausibilità per l' ignorante è presente in tutti i miti spontanei. Nulla di piú si può esigere dalla finzione irresponsabile, che non ha alcuna pretesa di passare per un documento umano, ma è solo un divertimento, un trattenimento umano.

Ora, una psicologia umana, anche della grana piú fina, quando applicata all' interpretazione dell' anima della materia o dell' anima di tutto l' universo, ovviamente offre una veduta che è della specie irresponsabile e soggettiva, perché non è fondata su alcuna stretta rassomiglianza fra osservatore e osservato; l' uomo e l' etere, l' uomo e la

evoluzione cosmica non possono imitarsi a vicenda per scoprire come sentono rispettivamente. Ma appunto perché prettamente umana, una siffatta interpretazione può risultare sempre plausibile all'uomo; e costituirebbe un meraviglioso trattenimento se non vi fosse il pericolo che possa venir presa sul serio. L'idea che Tizio si fa di Caio, come osserva Spinoza, esprime la natura di Caio meno di quanto tradisca quella di Tizio; e cosí un'idea fabbricata da un uomo sulla conoscenza delle cose in generale rivela la mente dell'uomo piuttosto che la mente dell'universo: ma la mente dell'uomo può anche essere degna di venir conosciuta, e la speranza illusoria di scoprire ogni cosa può condurlo a schiudere veracemente se stesso. Questa esposizione delle piú recondite profondità dell'uomo per opera propria è la psicologia di Bergson; e il romanzo psicologico, mirante a descrivere la natura intima dell'universo, ch'egli ha fabbricato in base a tale introspezione, costituisce la sua metafisica.

Piú d'un punto può parer strano in questa metafisica, e fantastico, e oscuro; ed è in realtà, quando dislocato e proiettato metafisicamente; ma nessun punto apparirà arbitrario. Prendiamo per esempio quello che è il punto di partenza di Bergson, la dottrina piuttosto stupefacente secondo cui essere equivale a durare, o piuttosto a sentirsi durare. Questa è un'ipostasi della durata *vera* (cioé immediatamente sentita). In un libidinoso sogno ad occhi aperti i sentimenti passati sopravvivono nel presente, immagini di vecchia data vi sono mescolate insieme con sensazioni presenti, l'immaginazione esaltata lascia come una cometa una luminosa scia dietro a sé e innanzi a sé sospinge un'onda che si

gonfia e si solleva come la prua d'una nave; tutto è fluidità, continuità senza identità, novità senza sorpresa. Dalla stessa fonte sgorga anche la sua dottrina della libertà; le immagini che appaiono in quel sogno ad occhi aperti sono spesso congrue, quanto a carattere, con quelle che precedono, e puri prolungamenti di esse; ma questi prolungamenti le modificano, e il risultato delle modificazioni non è in alcun modo deducibile o predicibile in base a ciò che esiste. Questa situazione è perfettamente spiegabile scientificamente. Il movimento della conoscenza è congruo con se stesso e costante quando posa su processi continui che avvengono nei medesimi tessuti, e tuttavia è del tutto impredicibile dall'interno, perché il resoconto diretto sensibile di processi corporali (nella nausea, ad esempio, o nell'appetito) non contiene alcuna pittura del loro effettivo meccanismo. Persino gli elementi interamente nuovi, dovuti a piccole crisi della vita corporale, possono apparire in un sogno come se scaturissero da elementi preesistenti pur con la capacità di svilupparli liberamente; perché nei sogni la comparazione, il tentativo di esser coerenti, è totalmente assente, e anche perché il nuovo elemento si fonderà con altri che non sono nuovi ma hanno un rilievo drammatico nella vicenda. Cosí la conoscenza immediata offre i due fattori della libertà bergsoniana: la continuità e l'indeterminazione.

Ancora: prendiamo l'asserzione, un poco sconcertante, che il moto esiste anche quando non c'è nulla che si muova e nessuno spazio in cui qualche cosa possa muoversi. Nella visione, forse, non è facile immaginare la conoscenza di un moto senza che si presenti un qualche campo e qualche

cosa in esso distinguibile, ma se scendiamo ai sentimenti somatici (e quanto piú scendiamo, secondo Bergson, tanto piú ci avviciniamo alla realtà), come sarebbero le fitte dolorose dei moti intestinali, allora il sentimento d' un mutamento, d' un moto, vien certamente dato nell' assenza d' ogni idea d' un mobile o di punti distinti (o magari d' un campo separato) tra i quali il mobile si muove; la conoscenza comincia col senso del mutamento, e i termini dei processi sentiti sono limiti solo qualitativi, prodotti dallo stesso processo sentito. Ancora un altro e piú paradossale dogma del nostro filosofo trova qui la sua giustificazione. Egli dice che le unità di moto sono indivisibili, dice che sono atti; sí che per sciogliere l' enigma di Achille e della tartaruga non abbiamo bisogno di ricorrere al calcolo infinitesimale, ma solo di domandare ad Achille come fa. Achille risponderebbe che lo farebbe in tanti passi; e possiamo meravigliarci nel sentire che questi passi sono indivisibili, cosí che, apparentemente, Achille non potrebbe inciampare, mentre ne esegue uno, e compierne solo metà. É ovvio che in natura, in ciò che i non-bergsoniani chiamano la realtà, Achille potrebbe bensí inciampare; ma non nel suo sentire immediato, perché se avesse inciampato, il passo vero, quello ch' egli era consapevole di compiere, sarebbe stato completo nel punto dello inciampo. Certo è che la conoscenza viene a tratti, a soffii; tutti i suoi dati sono unità estetiche, come le visioni, o gli stralci di melodia; e non saremmo mai consci di nulla se non fossimo consci di qualche cosa tutto in una volta.

Chi riesca ad imparare da sé — ed è un' arte difficile — a far ritorno in questo modo alla cono-

scenza rudimentale e ad osservarsi vivere, sarà capace, se vorrà, di aggiungere un coerente capitolo alla psicologia speculativa. Avrà scoperto in sé la sensibilità animale, e la vedrà infoltirsi, mettere le gemme e cristallizzarsi nella sua presente immagine più o meno intellettuale del mondo. Avrà attinto nuovamente lo stupore vegetativo, i multipli paesaggi sconnessi, la *florida confusione ronzante* in cui la sua ragione avrà messo un po' d' ordine. Non potrà tutto questo procurargli la chiave con cui penetrare la conoscenza di altre creature? La psicologia animale e la simpatia degli animali con la vita generale della natura risultano viziate, cosí per i naturalisti come per i poeti, dai termini umani che costoro son costretti ad usare, termini che presuppongono distinzioni che gli esseri non umani probabilmente non hanno fatto. Queste distinzioni correggono le illusioni dell' apparenza immediata in modi che solo una lunga e speciale esperienza ci ha imposti, e che non dovrebbero venir importati in altre anime. Siamo dei vecchi che provano a cantare gli amori dei bambini: bipedi senz' ali che provano a capire gli dei. Ma i dati dell' immediato sono scarsamente umani; è probabile che a questo livello ogni senzienza sia molto simile ad un' altra. Da questo terreno comune la nostra immaginazione può forse partire franca seguendo quegli indizi che l' osservazione può fornire, finché impariamo a vivere e a sentire come le altre cose viventi, o a quel modo che la natura, considerata come un tutto, può vivere e sentire. Non occorre per esempio che l' istinto sia, come vorrebbe il nostro pregiudizio umano, un' intelligenza rudimentale; può essere una specie parallela di sensibilità; una co-

noscenza, priva d'immagini, della presenza e del carattere di altre cose, dotata di un'abilità sovrumana a mutar se stessa cosí da adattarsi a queste altre cose. Non sentiamo noi qualcosa di questo genere in amore, in arte, in religione? Su questo tema Bergson è un poeta delicatissimo e affascinante, ed uno psicologo convincente; il suo metodo di accumulare e variare le metafore, e di lasciar tranquilla la nostra intuizione sotto il loro stimolo artificiale, è il solo metodo giudizioso e persuasivo che egli avrebbe potuto impiegare, e in ciò la sua bravura è meravigliosa. Leggendolo, ricuperiamo la innocenza della mente. Non ci sembra piú impossibile imparare, come i savi della leggenda, il linguaggio degli uccelli; pel momento condividiamo le sieste delle piante; e acchiappiamo la fulminea conoscenza delle onde di luce, vibranti a ritmi inconcepibili, ogni palpito dimenticato man mano che vien sopraggiunto dal successivo; e possiamo sentirci tentati a dire, parafrasando Shakespeare:

«Like as the waves make towards the pebbled shore, — So do *their spirits* hasten tho their end» (1).

Qualche lettore di Bergson potrà dire a se stesso: tutto ciò è ingegnosa introspezione, divinazione; dato che sia vero, come può condurre a una nuova teoria sull'universo? Voi, Bergson, avete studiato le apparenze superficiali e il tessuto della conoscenza primitiva: ciò fa parte del ronzio interno della grande macchina del mondo. In qual modo potrebbe rompersi questa macchina, come la vostra

(1) Come le onde corrono al lido, cosí i loro spiriti si affrettano verso la propria fine.

filosofia evidentemente sostiene? Che la natura esista, lo percepiamo ogni qualvolta riprendiamo la nostra vita intellettuale e pratica, interrotta per un momento da questo vostro interessante ritorno all'immediato. La conoscenza, che nell'introspezione trattiamo come un oggetto, è, nell'atto, una attività conoscitiva: dimostra il mondo. Non avreste mai concepito neppur voi le menti delle vibrazioni eteree o degli uccelli o delle formiche o degli uomini che sospendono l'attività della propria intelligenza, se non aveste avuto nessuna conoscenza di uomini, formiche, uccelli, etere. Sono gli oggetti materiali che a voi suggeriscono la propria anima e vi insegnano a concepirli. Come dunque è possibile sostituire alle anime i corpi, e allo stesso tempo abolirli?

Oh, povero lettore innocente! Se i filosofi fossero degli scienziati onesti, solleciti ciascuno di aggiungere la sua briciola al deposito generale dello scibile, s'accorderebbero tutti nella sostanza, e pur conservando la possibilità di fare delle scoperte interessanti, non strombazzerebbe ciascuno la sua nuova concezione dell'universo. Ma i filosofi sono o dei rivoluzionari o dei patroni difensori, e alcuni di essi, come Bergson, sono rivoluzionari nell'interesse della causa che difendono. La loro arte è di creare qualche sorprendente inversione delle cose, qualche sistema universale contrario all'intelligibilità comune, o di difendere qualche siffatto sistema invertito già dai poeti dell'antichità e forse consacrato dalla religione. Non occorre essere un grand'uomo per dire: «Gli uomini, gli uccelli, e magari le onde eteree, se si vuole, sentono in questo e in quest'altro modo». Comincia ad esser

grande, e divertente, colui che dice: «Il vostro senso comune, il vostro intelletto pratico, la scienza di cui vi vantate v' hanno interamente ingannato: guardate qui che cosa è invece la verità!». Cosí Bergson inclina a dirci che l' immediato, com'ei lo descrive, è la sola realtà; tutto il resto è irreale, artificiale, un simbolo piú o meno conveniente del discorso: il discorso stesso da considerarsi, naturalmente, come un movimento della sensibilità immediata, che è ciò che il discorso è essenzialmente, ma mai come un' escursione in un regno logico indipendente, che è ciò che il discorso è spiritualmente ed intenzionalmente. Cosí dobbiamo rivedere tutte le nostre osservazioni psicologiche e convertirle in dogmi metafisici. Sarebbe semplice dire: «*Per il sentire immediato*, il passato è contenuto nel presente, il moto è anteriore a ciò che si muove, gli spazi sono parecchi, sconnessi e incommensurabili, gli eventi sono dei tutti indivisibili, la percezione è nel proprio oggetto identica ad esso, il futuro è impredicibile, il complesso è prodotto dal semplice e l' evoluzione è creativa, pur ubbidendo ad una tendenza generale o a un impulso che la fa avanzare a tentoni, e non ad alcuna legge esatta». Invece no, dobbiamo dire: «*Nell'universo* tutto il passato è conservato nel presente; la durata è reale e lo spazio è solo immaginato; tutto è moto, e non v' è nulla di sostanziale che si muova; i tempi sono incommensurabili; gli uomini gli uccelli le onde non sono altro che le immagini di queste cose (le nostre percezioni, come i loro spiriti, essendo un qualche compendio di queste immagini); il caso interviene nel corso dell' evoluzione, ma l' evoluzione è dovuta a un Anelito assoluto che esiste *in*

vacuo ed è la semplicità stessa; e questo Anelito, senz' avere un' idea di ciò che persegue, nondimeno lo produce dal nulla ».

La precisione, o la superficialità, della dottrina bergsoniana, a seconda che la consideriamo come psicologia letteraria o come filosofia naturale, apparirà chiara nell' esempio seguente: « Chiunque » scrive Bergson nella *Introduction à la Métaphysique* « abbia fatto pratica di composizione letteraria sa molto bene che, dopo aver dedicato lungo studio all' argomento, essersi procurato la necessaria documentazione e aver preso le opportune note, gli occorre ancora un' ultima cosa prima di potersi imbarcare nel lavoro del comporre; gli occorre cioé fare ancora uno sforzo, spesso molto penoso, per piantarsi tutto d' un pezzo nel nocciolo della questione, per cavare dalle massime possibili profondità il *momentum* dal quale poi gli basterà di lasciarsi semplicemente trascinare. Questo *momentum*, tostoché acquistato, porta la mente innanzi lungo un sentiero sul quale ricupera tutti i fatti che aveva accumulati, e mille altri particolari per giunta. Il *momentum* si sviluppa e suddivide in ramificazioni che potrebbero moltiplicarsi *ad infinitum*. Piú lo scrittore avanza e piú trova; non riuscirà mai ad esaurire l' argomento; e nondimeno se si volta indietro improvvisamente per guardare in faccia il *momentum* che si sente alle spalle e vedere cos' è, esso lo elude; perché non è una cosa, ma una direzione di movimento, e benché suscettibile di estendersi all' infinito è la semplicità personificata ».

Questo è, innegabilmente, osservato bene; alzando il registro d' un tono se ne può fare un brano poetico che canti la gioia di quelle fitte della gesta-

zione e del parto che non sono negate nemmeno al piú umile degli animali. È la descrizione *della sensazione* della composizione letteraria, dell' *immediata esperienza* dello scrittore man mano che le parole e le immagini gli sorgono in mente. Egli non può convocare perentoriamente e in un modo esplicito le sue rimembranze, perché per far ciò dovrebbe dapprima rievocarle; la consapevolezza che ha dell' ispirazione, della creazione letteraria, non è se non la conoscenza del proprio stato di gravidanza, e di non so qual *direzione di movimento*, come se stesse navigando in un aerostato; e proprio nei suoi momenti di piú alta tensione la sua mente è piena di una pura aspettanza e di una limpida esaltazione, senza piani né immagini né motivi; e ciò che di dentro la guida è, come dice Bergson, la semplicità pensonificata. Tuttavia, per quanto eccellente dal lato psicologico, questa descrizione è una confessione letteraria, piú che un brano di scienza; perché la psicologia scientifica è parte della storia naturale, e quando in natura ci imbattiamo in un fenomeno notevole come questo, la capacità cioé di taluni uomini a scrivere, e a scrivere con eloquenza, dovremmo subito curarci di studiare i precedenti e le condizioni alle quali il fenomeno si produce; dovremmo provare, per via di esperimenti se possibile, a vedere quali variazioni determinino nel risultato le variazioni che avvengono nella situazione. Cominceremmo subito a percepire quanto accidentali siano e quanto superficiali quei dati della introspezione che l' esposizione di Bergson riproduce. Quel penoso sforzo, per esempio, si compirà sempre? È esso la fonte morale, come Bergson sembra intimare, dei buoni e miracolosi frutti che se-

guiranno? Niente affatto: uno sforzo di questo genere è richiesto solo quando lo scrittore è stanco, o spinto ad esprimersi sotto pressione; in chi parla o canta con spontaneità, nell' oratore che supera se stesso e nuota nell' eloquenza, non v' è sforzo di sorta: solo facilità, e gioiosa abbondanza diretta. Dovremmo inoltre domandare se *tutti* i fatti accumulati in precedenza vengano o no ricuperati, e se lo siano con correttezza, e quali siano i rapporti che i *mille altri particolari* hanno con essi; e troveremmo che tutto è fornito e controllato dalla sensibilità del letterato, dal suo atteggiamento morale, e dalle generali circostanze in cui si trova. E percepiremmo allo stesso tempo che quel *momentum* che alla introspezione appariva cosí misterioso era in realtà la scarica di molti automatismi da gran tempo impressi nel sistema, un sistema che ha (come dimostrano lo sviluppo e la malattia) la sua propria vegetazione interna e le sue proprie crisi di maturità, alle quali la facilità, e l' errore nel ricupero del passato, e anche la creazione, sono strettamente collegati. Cosí pure dovremmo assolutamente rifiutarci a dire che il *momentum* è capace di venir esteso indefinitamente o che è la semplicità personificata. Può essere un bell' effetto di psicologia letteraria il dire che la semplicità precede la complessità perché la precede nella conoscenza. La conoscenza ora si smorza ora s' infiamma nel modo piú irresponsabile, per quanto concerne il suo flusso soltanto, e continuamente scaturisce dal nulla, e il nulla si è semplicità personificata. Ma non scaturisce quando manchino le dovute esterne condizioni reali, le quali non possono venir scoperte dall' introspezione né indovinate da quella psico-

logia letteraria che procede dall'immaginare ciò che l'introspezione potrebbe fruttare in altre persone.

C'è, in quel brano, ancora un'altra e piú profonda mistificazione, là dove dice che lo scrittore deve «piantarsi tutto d'un pezzo nel nocciolo della questione». L'intonazione generale della filosofia bergsoniana ci autorizza ad interpretare questo letteralmente, come significasse che il campo onde l'ispirazione trae i suoi materiali non è la memoria presente dell'individuo, e nemmeno la sua esperienza passata, ma il soggetto stesso che questa memoria e quest'esperienza concernono: in altre parole, ciò di cui scriviamo e la nostra coscienza latente sono la stessa cosa. Quando Shakespeare componeva *Antonio e Cleopatra*, per esempio, si era piantato nel cuore di Roma e dell'Egitto, e in quello della stessa regina d'Egitto; ciò che aveva spigolato da Plutarco e da altri era, secondo Bergson, una specie di lampo della remota realtà, come se per telepatia egli fosse stato testimone di parte di essa; o piuttosto come se la direzione della sua coscienza fosse stata d'un subito estesa in una data direzione cosí da abbracciare e contenere una porzione di quella esperienza che giaceva all'esterno. Cosí quando il poeta sposta i suoi fatti e lavora di immaginazione per unificarli e completarli, ciò che egli realmente fa è di penetrare in Egitto, in Roma e nella coscienza intima di Cleopatra per trarne il profondo *momentum* che deve guidarlo nella composizione; ed è lí, non già negli avventizi reparti posteriori della sua propria mente, ch'egli dovrebbe trovare i *mille altri particolari* da aggiungere al quadro.

Anche qui abbiamo, sotto una forma esagerata, un esempio di introspezione realmente meravigliosa, un trascritto dell' immediato, ma guasto per essere stato proiettato in una teoria della natura, che esso guasta a sua volta. Senza dubbio Shakespeare, nel calore della visione drammatica, viveva la vita dei suoi personaggi, si trasportava nel loro ambiente, e sentiva, come capita nei sogni, la passione di ciascuno dettargli parole ch' ei non premeditava. Ma tutto ciò è immaginato; è vero solo entro la struttura del sogno. In realtà Shakespeare non entrò mai né in Roma né in Egitto; traeva la elaborazione dei suoi dati dai propri sentimenti e dalle proprie circostanze, e non già dai sentimenti e dalle circostanze di Cleopatra. Quel trasportar se stessi nel cuore dell' argomento non è che una vaga metafora; il meglio che si può fare è trapiantare l' argomento nel proprio cuore e trarre dal piú profondo di noi quegli impulsi che servano a ravvivare la tradizione per ricostruirne l' immagine. Temo però che questo discorso sia razionalismo, e che implichi, a scandalo del nostro filosofo, che la vita è conoscitiva e spirituale, ma dipendente, discontinua e insostanziale. Egli invece concepisce la coscienza come una sostanza onde le cose son fatte, e che ha tutti gli attributi, financo i piú materiali, dei suoi parecchi oggetti; e pensa che non vi sia possibilità di conoscere senza convertirci in ciò che vorremmo conoscere. Cosí per lui la percezione sta dove sta l' oggetto, e ne è qualche parte: la memoria è la esperienza passata che in qualche modo traluce nel presente, quindi la Cleopatra di Shakespeare dovrebbe esser qualche parte della vera Cleopatra... in quei momenti in cui parlava inglese.

È difficile criticare con giustizia il misticismo perché a parole il misticismo non può mai farsi giustizia da sé. Concepire una Cleopatra reale ed esterna e una mente di Shakespeare reale ed esterna equivale a tradire la causa dell' immediatezza pura, e io sospetto che se Bergson avrà mai notizia di queste mie critiche le spazzerà da parte come assolutamente scolastiche e cieche. Come i mistici han sempre detto che Dio non sta lontano da dove stan loro, che anzi abita letteralmente nei loro cuori, cosí questa mistica filosofica dell' immediato, che parla talora cosí scientificamente delle cose e cosí intimamente della conoscenza, sente che codeste cose non stan lontano da essa e che anzi abitano letteralmente sotto il suo tetto. La rivelazione e il sentimento che questi filosofi ne hanno, se sinceri, sono appunto ciò che le cose sono. La totalità degli aspetti discernibili d' un corpo è quel corpo; e il movimento di tali aspetti è lo spirito di quel corpo, e al tempo stesso parte del nostro spirito. Supporre che la conoscenza d' un Tizio sia un fatto distinto, al di sopra del trambusto delle cose ch' ei sente, o che queste cose siano al disopra del sentimento di esse che esiste piú o meno diffuso dappertutto, questo, pel mistico, equivale ad essere una volta per tutte disperatamente intellettuale, dualistico e diabolico. Se non puoi sbatter via la pula da quelle categorie morte — spazio, materia, mente, verità, personalità, — la vita rimane esclusa dal tuo cuore. E il mistico, che parla in base all' esperienza, ha certamente ragione di dire che una certa sorta di vita vien esclusa dalla ragione, quella tal sorta che la ragione chiama sogno o follia; ma egli dimostra che

anche la ragione è una sorta di vita, e che di tutte le sorte — mistica, passionale, pratica, estetica, intellettuale — coi loro svariati gradi di luce e di calore, la vita della ragione è quella che taluno preferisce. Confesso di esser uno di questi tali, e non sono incline, quand'anche ne fossi capace, a riprodurre i sentimenti di Bergson com' ei li sente. È lui il perfetto espositore di sé stesso. Tutto ciò cui il critico può mirare è di capire questi sentimenti come fatti esistenti, e di assegnar loro il posto che lor compete nel mondo morale. Capire è già, in molti casi, una sufficiente intimità.

Herbert Spencer dice in qualche luogo che il torlo dell'uovo è omogeneo e che il pulcino, spiccatamente eterogeneo, vi vien differenziato per legge d' evoluzione. Non posso rendermi conto di ciò che convinse Spencer di tale omogeneità dell'uovo, se non fu forse il fatto che tutte le uova han lo stesso sapore, il che può al puro empirista sembrare una prova valida. Leibnitz al contrario sosteneva che l' organizzazione della natura era infinitamente profonda, ogni parte consistendo di un infinito numero di elementi discreti. Qui possiamo osservare la differenza fra la buona e la cattiva filosofia. L' idea di Leibnitz è speculativa e supera di parecchio l' evidenza, ma è speculativa in un modo avveduto, penetrante, umile e nobile; mentre l' idea di Spencer è scioccamente dogmatica, un modello di ignoranza presuntuosa come quella di quell' empirismo insulare che non voleva ammettere che i Cinesi fossero reali finché non li avesse visti. La natura è piú ricca dell' esperienza, piú vasta della divinazione; ed è molto piú avventato ed arrogante dichiarare che qualsiasi parte

della natura è semplice, che ventilare la specie di complessità che forse può avere. Bergson, comunque, è dalla parte di Spencer. Dopo aver coscienziosamente esaminato un uovo da tutte le parti — perché assaggiarlo non basta — e consideratone l'origine e il destino, comanderebbe alla propria intuizione di penetrarne il cuore e lo spirito, e poi dichiarerebbe che questo spirito è un *momentum* vitale senza parti e senza idee: la semplicità personificata. Aggiungerebbe che è il libero e originale creatore del pulcino, perché è dell'essenza dello spirito largire piú di quanto possieda e creare il meglio che sa. Indubbiamente lo spirito è semplice, e non sa *come* fabbrica; ma appunto per questa ragione lo spirito non crea né fabbrica nulla in realtà, ma si limita a osservare, con attenzione ora benevola ora adontata, ciò che vien creato e fabbricato per esso. Indubbiamente sorgono di continuo cose nuove, nuove isole, nuove persone, nuove filosofie; ma che la vera causa di esse debba essere piú semplice di esse, e che il loro Creatore, se m'è lecito usar questo linguaggio, debba esser ignorante e dare piú di quanto ha, questo chi lo può digerire?

Comunque, ammettiamo pure, dato che astrattamente la cosa non è inconcepibile, che le uova non abbiano struttura. A che cosa attribuire allora la formazione del pulcino? Devesi concludere che l'evoluzione, o differenziazione, o la legge del passaggio dall'omogeneità all'eterogeneità, o la dialettica del concetto del puro essere, o l'impulso verso la vita, o la vocazione dello spirito sono ciò che effettivamente porta l'uovo a maturazione? Ahimé, queste parole non sono che le vesti pedantesche e retoriche della nostra ignoranza; e proiet-

tarle dietro i fatti, e considerarle come se di lí presiedessero al corso della natura, è una pratica di scolasticismo quanto mai deplorevole. Se le uova sono realmente prive di struttura, le vere cause della formazione del pulcino sono le ultime condizioni, quali che siano, capaci di creare il fenomeno e di determinarne il carattere: cioè il tipo dei genitori, l'atto della fecondazione, la temperatura, o checchè altro l'osservazione possa constatare che regolarmente precede e qualifica questa nuova nascita nella natura. Questi fatti, se fossero i fatti piú profondi e definitivi del caso, sarebbero i termini definitivi, e i soli possibili, con cui spiegarlo. Costituirebbero il meccanismo della riproduzione, e se la natura non fosse strutturalmente piú raffinata di cosí, la scienza non potrebbe nelle proprie scoperte penetrare piú addentro di cosí. E sebbene sia frivolo supporre che la natura finisca a questo modo ai limiti della nostra casuale percezione, e non abbia radici nascoste, tuttavia filosoficamente questo sarebbe un punto di fermata buono come ogni altro. Alla fine dovremmo contentarci di trovare negli eventi qualche metodo e qualche congiunzione fattiva. Se gli atomi e le loro collisioni fossero, per un caso fortuito, i piú intimi fatti definitivi scopribili, essi fornirebbero la spiegazione di tutto, nel solo senso in cui checché esista può esser comunque spiegato. Se allora qualcuno venisse a noi tutto vibrante d'entusiasmo e aggiungesse che la volontà degli atomi a essere cosí e a muoversi cosí, o la volontà di Dio che essi si muovano cosí, è la vera causa di tutto, non mi pare che questo tale potrebbe vantarsi di aver gettato molta luce sulla questione.

Eppure è questo che Bergson fa in tutta la sua difesa del vitalismo metafisico, e specialmente nel caso dell' evoluzione degli occhi in base a due metodi differenti, caso che rappresenta tipicamente il suo ragionamento palmare. Poiché in alcuni molluschi e in certi vertebrati si sviluppano, in modi diversi, organi che sono anche organi di visione, non può, egli ci dice, esser stata la propulsione del meccanismo che in ciascun caso ha guidato gli sviluppi, i quali essendo divergenti non avrebbero mai prodotto risultati coincidenti; il duplice sviluppo dunque dev' esser stato guidato da una comune *tendenza alla visione*. Supponiamo (ciò che a quest' ora qualunque giovanotto può aver dimostrato falso in laboratorio) che l' osservazione di Bergson abbia sondato i fatti fino in fondo; sarebbe allora rispondente alla natura delle cose che i due sviluppi, dati certi requisiti di luce e d' altro ordine, sbocchino in occhi; appunto come, pel contadino, è rispondente alla suprema natura delle cose che le pozze d' acqua possano formarsi in due modi che sono antitetici, per opera della pioggia, cioè, o per virtú di polle sotterranee; ma appunto come il contadino non si procurerebbe una penetrante visione in fondo alla natura proclamando in essa una *tendenza alle pozze* suscettibili di formarsi in due modi diametralmente opposti, cosí il filosofo non attinge un profondo discernimento proclamando in essa natura una *tendenza alla visione*. Se queste parole esprimono qualchecosa di piú che mera ignoranza, esprimono l' amore dell' ignoranza. Anche se i vitalisti avessero ragione di disperare di ulteriori scoperte scientifiche, essi avrebbero torto di offrire come sostituto la loro verbosità,

La natura può solo avere un' indeterminatissima, annebbiata costituzione, che merita d' esser osservata e capita solo come i marinai osservano e capiscono il tempo; ma dall' osservazione dei marinai non risulta dimostrato che Nettuno ed Eolo siano gli autori delle tempeste. Bergson pensa che se si potesse solo dimostrare che la natura procede innalzandosi inesplicabilmente, ciò basterebbe a provare l' invisibile efficacia di una possente tendenza alla vita. Ma vien fatto di domandare: il miracolo delle cose risulterebbe forse meno arbitrario e brutale a causa della presenza, dietro le cose, di un effettivo ed arbitrario anelito che le spinge a risultar miracolose? Se la parola *anelito* è una semplice figura retorica, un nome inteso a designare un movimento in cose il cui fine eventualmente ci interessa piú del loro principio, se significa in realtà uno sforzo effettivamente e consapevolmente esistente, allora dobbiamo per forza procedere nelle domande: perché esiste questo sforzo? perché ha scelto quel fine particolare? come ha raggiunto la concezione di questo fine, concezione che non s' era mai presentata prima alla mente di nessuno e che nessuna natura esistente ha mai ritenuto indispensabile? come ha potuto quello sforzo, dopo che risultò specifico, selezionare la particolare materia che doveva trasformare? perché questa materia ha risposto allo sforzo che le imponeva di mutare i suoi abiti? Non uno di questi quesiti è piú facile da rispondere della questione relativa al perché della vita in natura, o al perché degli occhi negli animali. Tuttavia, senza cercare di risolvere il solo problema che sia reale, quello cioè che concerne la effettiva costituzione della natura, questa introdu-

zione di potenze metafisiche solleva, artificialmente e senza occasione, tutte le altre potenze. Questo lato della filosofia bergsoniana illustra i peggiori e piú familiari vizi della metafisica. Si stupisce di talune apparenze non per indagarle, ma per dar loro un nome, untuoso. Poi converte il nome in potenza che, operando, crea l' apparenza. Ciò è semplicemente mitologia verbale, o ipostasia di parole; e chi la giudicasse spazzatura meriterebbe le attenuanti.

L' abuso metafisico della psicologia è non meno straordinario nell' Europa moderna di quanto lo sia mai stato in India l' abuso della fantasia, o della retorica in Grecia. Troviamo, ad esempio, che un Bradley accenna, come cosa troppo ovvia per insistervi, che l'esistenza di qualunque cosa che non sia data cosciente non ha significato per lui; o, se m' è lecito esprimere con altre parole questo principio evidente, che nulla può esistere se qualcos' altro non lo può scoprire. Eppure anche se scoperto, il povero candidato all' esistenza resterebbe male, perché risulterebbe nulla piú che una modificazione della mente falsamente ritenuta scopritrice. Esistenza e scoperta sono concezioni che la critica della conoscenza (che è in fondo una sfalsata psicologia della conoscenza) pretende d' aver scartate e superate interamente, sostituendole con la concezione dell' immediato. Questa critica della conoscenza è fondata sul tacito assunto che la conoscenza sia impossibile. Ogni qualvolta menzioni una cosa qualunque, quei critici ti confondono discorrendoti dell' idea di ciò che menzioni; e se mai descrivi l' origine di qualche cosa, essi ti oppongono come contro-teoria la teoria dell' origine del-

la tua descrizione. Questa, comunque, non sarebbe affatto una contro-teoria se la critica del conoscere non si fosse corrotta convertendosi in un dogma negativo, il quale sostiene che le idee delle cose sono le sole cose possibili e che quindi solo le idee e non le cose hanno un' origine. Nulla potrebbe meglio illustrare fino a quale profondità questa impotenza conoscitiva ha penetrato le ossa umane, del modo con cui nei moderni istituti di filosofia viene sconfessata; perché l' idealismo aperto è positivamente fuori di moda. Bergson ci dice che, evitando una fallacia comune all' idealismo e al realismo, egli ha risolto una difficoltà che pareva insuperabile. La difficoltà stava in ciò che partendo dalla materia autoesistente è impossibile arrivare alla mente, e partendo dalla mente autoesistente è impossibile arrivare alla materia. La fallacia stava in ciò che entrambe le scuole, l' idealista e la realista, ingenuamente supponevano che vi fosse un mondo esistente da scoprire, e ciascuna credeva possibile che la propria veduta descrivesse quel mondo come era in realtà. Vediamo ora la soluzione di Bergson. Egli dice che nessun mondo articolato, sia materiale sia psichico, esiste affatto, ma solo una tendenza, o uno sforzo durevole inteso ad evolvere immagini che nella loro trama piú fina e nella loro vibrazione sono immagini di materia, ma se raggruppate e viste di scorcio in svariati modi sono immagini di menti. L' idea della natura e l' idea della conoscenza sono due appercezioni o sintesi che hanno la stessa sostanza dell' esperienza. I due mondi cosí diventano sostanzialmente identici, continui e sovrapponibili; ciascuno può fondersi insensibilmente con l' altro. « Percepire tutte le influen-

ze di tutti i punti di tutti i corpi equivarrebbe a degradare alla condizione di un oggetto materiale» (1). Percepire parte di queste influenze, mediante la creazione di organi capaci di escluderne le rimanenti, significa essere una mente.

Questa soluzione Bergson la ottiene sostituendo, come al solito, le idee delle cose alle cose stesse e ingannando l' uomo onesto che discorre di oggetti col rispondergli come se stesse discorrendo di sé. Certo, se potessimo limitarci a sentire la vita fluire e l' intero mondo vibrare, non solleveremmo la questione dibattuta tra idealisti e realisti; ma non sollevare una questione è una cosa e risolverla è un' altra. Ciò che realmente è stato fatto fu di compilare, *sull' assunto dell' idealismo*, la storia della idea della mente e dell'idea della materia. Storia che psicologicamente può essere abbastanza corretta, e tale che uno studioso della vita della ragione può eventualmente accettare; ma è una semplice evasione dalla questione originale concernente la relazione fra quest' evoluzione mentale e il mondo in cui avviene. Invero, l'assunto di questi eredi dell'idealismo è che un mondo avviluppante non esiste; lo delineano *a priori*, e suppongono che la vita della ragione costituisca l' universo. Certo, dicono che trascendono e l' idealismo e il realismo perché segnano il punto in cui, per contrasto o selezione rispetto ad altri oggetti, la mente è pervenuta a distinguersi; ma il sotterfugio è vano, perché per *mente* intendono semplicemente l' idea della mente, e non danno nessun nome, salvo forse quello di esperienza, alla mente che forma l' idea. Materia

(1) *Matière et Mémoire*, p. 33.

e mente, per questi trascendentalisti che posano a realisti, si fondono e fluiscono insieme con tanta facilità solo perché entrambe sono immagini o gruppi di immagini in una mente originale presupposta ma non mai onestamente posta. È altresí in questa mente dimenticata, come insistono a dire gli idealisti dichiarati, che le relazioni di prossimità e di simultaneità tra varie vite possono unicamente sussistere, se sussistere è essere sperimentato.

C'è però un punto di vera differenza, almeno inizialmente, tra l'idealismo di Bergson e quello dei suoi predecessori. La mente universale, per Bergson, è in processo di trasformazione. Non è un Dio onnisciente ma una sensibilità cosmica. In questa, la materia, con tutte le sue vibrazioni sentite minutamente, forma un panorama mobile insieme con tutte le menti, le quali sono ricami, visibili a volontà, da vari punti di vista, tracciati in quello stesso ordito della materia; e cosí il grande esperimento striscia carponi e avanza: sogno di un gigante incorporeo sollecito del passato e incerto del futuro, che mescola le sue immagini e si apre faticosamente il cammino in un labirinto di propositi contrastanti.

Questa è almeno la nozione che il lettore deduce dal carattere prevalente degli scritti di Bergson; ma non sono sicuro che sia anche la conclusione finale di Bergson. Forse è far torto al suo spirito parlare di una qualunque conclusione finale: nulla viene a conclusione e nulla è definitivo. Molti dilemmi, tuttavia, sono inevitabili, e se il maestro non decide lui, i suoi discepoli si scinderanno e trarranno per proprio conto conclusioni in tutte le direzioni. Se hanno inclinazione per una vera fluidità, come Wil-

liam James, staranno abbarbicati a qualcosa di simile a quanto ho detto or ora; ma se sono smaniosi di immediatezza, come è lecito sospettare che Bergson sia, trasformeranno la sovresposta veduta in qualcosa di piú ortodosso. Perché una vera fluidità e un' immediatezza assoluta non sono compatibili a vicenda. Per credere ad un reale mutamento bisogna pur fidarsi un tantino della rappresentazione, e se prendiamo per assunto un passato e un futuro reali, prendiamo per assunto degli oggetti indipendenti. Nell' immediatezza assoluta, al contrario, invece del mutamento inteso realisticamente, possiamo solo avere un sentimento di mutamento. Il flusso diventa un' idea nell' assoluto, come l' immagine di una spirale mobile, che gira sempre in un senso o nell' altro ma col centro e la circonferenza sempre immobili. La durata, teniamo presente, è semplicemente il senso del durare; nessun tempo è reale se non è vissuto. Quindi varie vite non possono esser datate in un tempo comune, ma non hanno vicendevoli relazioni temporali. Cosí, se insistiamo sull' immediatezza, la vantata novità del futuro e l' inestimabile libertà della vita rischiano, passando da una data immagine del passato a una data immagine del futuro, di diventare (come ogni altra cosa) il *sentire* della novità o della libertà; ed eccoci ritornati alla familiare concezione dell' assoluta immobilità nella vita assoluta. Bergson ha studiato Plotino e Spinoza; credo che non li abbia studiati invano.

E non è questo l' unico punto in cui la sua filosofia, se conviviamo con essa per qualche tempo, bruscamente lascia cadere la maschera e ci mostra una faccia familiare. Parrebbe, per esempio, che

sotto il dramma dell' evoluzione creativa giaccia una piú profonda natura delle cose. Perché apparentemente l' evoluzione creativa (a parte l' ostacolo della materia, che si può spiegare idealisticamente) deve sottoporsi alle seguenti condizioni: 1° creare successivamente, non in una sol volta; 2° creare qualche particolare successione soltanto, non tutte le successioni possibili fianco a fianco; 3° continuare la successione scelta, dacché se le aggiunte di ogni nuovo momento fossero indifferenti al passato, non si potrebbe avere alcuna successione o persistenza o progresso vitale, e qualunque sforzo andrebbe sprecato. Penso che si possa anche ritenere che l' impulso vitale abbia *il dovere* di mantenersi fedele alla sua direzione iniziale e di non fermarsi, come ben potrebbe, al pari della recalcitrante *volontà* di Schopenhauer, mentre sta percependo il risultato dei suoi spontanei sforzi. Cosí la necessità apparirebbe *dietro* la libertà, e il dovere *davanti*. Questo comando dato alla vita di procedere in queste dure condizioni potrebbe allora molto plausibilmente venir attribuito a una Deità esistente di là dal mondo, come fa la tradizione religiosa; e simile dottrina, se per caso Bergson la tenesse in serbo, contribuirebbe forse a spiegare qualche oscurità del suo sistema, come ad esempio la facoltà del potenziale e realizzarsi, dell' imparziale ad accentuare bruscamente una parte particolare, e dello spirito a perseguire un fine scelto prima di concepirlo e senza che vi sia una natura che lo predetermini.

È stato detto che il sistema bergsoniano taglia la strada all' etica; non posso trovar giusta questa osservazione. A parte l' ispirazione morale che traspare in tutta la sua filosofia, la quale è invero un

appassionato tentativo di esaltare (o avvilire) i valori al grado di poteri, mi pare che il sistema offra all'etica due punti di partenza. In primo luogo, l'*élan vital* non dovrebbe tentennare, sebbene sia capace di farlo; quindi il perseverare, il faticare, lo sperimentare, il propagare, devono essere altrettanti doveri, e gli opposti altrettanti peccati. In secondo luogo, la libertà, dando fortuiti incrementi alla vita, dovrebbe far questo in continuità con tutto il passato, sebbene non sia escluso che possa farlo in un modo frivolo; quindi è un dovere essere studiosi, coerenti, leali: puoi muoverti nella direzione che vuoi, ma devi portarti l'intero passato con te. Non dirò che questo sia un sano sistema etico, perché sarebbe estratto da dogmi che sono fisici e effettivamente incredibili; nè che rappresenterebbe una moralità matura e delusa, perché guarderebbe al futuro e non all'eterno; nondimeno, giacché esprime i sentimenti che hanno sempre ispirato la moralità giudaica, sarebbe profondamente etico.

Un mezzo utile a misurare il calibro di una dottrina filosofica è di indagare che cosa pensi della morte. La filosofia, disse Platone, è una meditazione sulla morte, o piuttosto, per render giustizia al suo pensiero, un'aspirazione a vivere incorporei. E Schopenhauer disse che lo spettacolo della morte è la prima provocazione alla filosofia. Bergson non ha ancora trattato questo argomento; ma possiam forse percepire il posto che esso potrebbe occupare nel suo sistema (1). La vita, secondo lui, è la forza originale ed assoluta.

---

(1) Bergson ha mostrato con notevole abbondanza d'argomentazioni che l'idea dell'inesistenza è piú complessa, psicologi-

Al principio, comunque, era solo una potenzialità, o tendenza. Per diventare vite specifiche, la vita ha dovuto dar rilievo e portare esclusivamente alla luce qua e là speciali possibilità di vivere, e nei luoghi in cui queste vite speciali hanno i loro confini (se questa formula non è troppo fichtiana) esse si assumono o creano un ambiente materiale. La materia è la veduta che ogni vita si procura su quelle che per essa sono reiette o abbandonate possibilità di vita. Ciò potrebbe dimostrare che l'assoluta volontà di vivere, se destinata a trionfare, dovrebbe cominciare per evocare attorno a sé un senso di cose materiali o morte; non dimostrerebbe che la morte possa mai sopraffare la volontà. Se la materia fosse solo la periferia che la vita deve tracciare intorno a sé per essere una vita definita, la materia non potrebbe mai sopprimere alcuna vita; come il parapetto di un' arena da circo non potrebbe mai sopprimere lo spettacolo pel quale è stato costruito. Allora la vita sarebbe alimentata e definita dalla materia, come un pittore vien servito dal materiale di cui abbisogna per esercitare la sua arte.

Però nella vita effettiva sono innegabilmente reperibili il pericolo e l'insuccesso. Bergson anzi

---

camente, dell'idea dell'esistenza, e a questa posteriore. Egli evidentemente pensa che ciò serve a sbarazzarlo anche della realtà dell'inesistenza, perché è la realtà ch'egli vuole esorcizzare con le sue parole. Se, comunque, l'inesistenza e l'idea dell'inesistenza fossero identiche, mi sarebbe stato impossibile di non esistere prima d' esser nato; la mia inesistenza di allora sarebbe stata piú complessa della mia esistenza attuale, e a questa posteriore. Gli iniziati non proverebbero imbarazzo di fronte a questa conseguenza, ma io la credo atta ad aprire gli occhi a qualche catecumeno. È un buon collaudo della viziata teoria della conoscenza.

pensa che l' affrontare un aumento di pericoli sia prova che la forza vitale è una cosa assoluta: perché se la vita fosse equilibrio, non si disturberebbe per correre nuovi rischi di morte, facendosi piú complessa e meticolosa, come fa negli organismi superiori e nelle belle arti (1). Però se la vita è la sola sostanza, com' è mai possibile questo rischio di morte? Io suppongo che la vita speciale che sorge attorno a un dato nucleo di sentimenti per l'accentuarsi di alcune relazioni esistenti tra questi sentimenti e il mondo, possa venir soppressa se, secondo un' altra disposizione, un piú forte accento venisse a posarsi su un' altra serie di tali relazioni. Dobbiamo tener presente che queste selezioni, secondo Bergson, non sono soltanto appercezioni. Sono sforzi creativi. La futura costituzione del flusso varierà in riguardo ad essi. Ogni mente aspira il mondo, per quanto le riesce, nel proprio vortice. Un' appercezione trasversale equivarrà allora a una forza contraria. Due anime non potranno dominare in pace ed amicizia sulla stessa materia. Essendo forze, tireranno quella materia in diverse direzioni. Ogni anima tenderà a divorare e dirigere esclusivamente il movimento influenzato dall' avversaria. Quella delle due che riesce a regolare questo

(1) Questo ragionamento contro il meccanismo è un buon esempio delle difficoltà che certi mitologici abiti mentali importano senza necessità nella scienza. Un equilibrio non si disturberebbe! Ma l'equilibrio è un risultato naturale, non un'entità magica. È continuamente disturbato, dato che i suoi costituenti son modificati da moti interni o da agenti esterni; e mentre il piú delle volte l'equilibrio viene cosí interamente distrutto, alcune volte vien rimpiazzato da un piú laborioso e periglioso equilibrio; come quello di quei macigni che i ghiacciai scendendo al piano lasciano qua e là in bilico sui piú inverosimili pinnacoli.

movimento sopravviverà; l' altra, suppongo, morrà, per quanto la penosa parola possa spiacere a Bergson. Egli dice che gli organismi inferiori accumulano energia a disposizione degli organismi superiori; ma quando una pecora si appropria l' energia accumulata nell' erba, o un uomo quella accumulata in un abbacchio, sembrerebbe che erba e pecora dovessero risultar soppresse. Il loro *élan vital* non appartiene piú ad esse, perchè in questo mondo selvaggio vivere è uccidere. Nulla sorge in natura, dice Lucrezio, salvo in seguito alla morte di qualcos' altro. Certo, questo non determina la sconfitta dell' *élan vital* in generale; perché secondo il nostro filosofo l' universo ha fin dall' origine agito nell' interesse appunto di quella suprema specie di conoscenza che l' uomo, divorator d' abbacchi, oggi possiede. La pecora e l' erba erano solo cose in sott'ordine intente a preparare il podio destinato alla preziosa umanità. Ma non sarebbe meglio che apparisse qualche essere piú nobile dell'uomo, privo magari di intelletto astratto e di armi artificiali, ma dotato di istinto, di intuizione, e diciam pure del potere di uccidere radiando elettricità? O non potrebbero gli uomini risultare meri esplosivi, in cui l' energia venisse accumulata per la piú conveniente digestione di qualche supercreatura? Pensiero urtante, vero, come il pensiero della morte, e ai nostri sentimenti vitali piú repugnante di quanto non risulti piacevole al nostro intestino l' assimilazione di erbe aromatiche e di tenere carni. Eppure non vedo ragione, salvo il desiderio di lusingar noi stessi, che ci vieti di accreditare all' *élan vital* qualche intenzione digestiva di questo genere. Il sistema di Bergson sarebbe scarsamente piú speculativo

di quanto è se offrisse questa possibilità; e sembrerebbe piú onesto.

L'impulso vitale è certamente immortale, perché se lo interpretiamo nel suo senso naturalistico esoterico per una forza scoperta in biologia, esso è un agente indipendente che scende nella materia, la organizza contro il volere di questa, e la rimescola come l' angelo il pantano di Bethesda. E se le increspature muoiono, l' angelo non se ne commuove, non fa che volarsene via. E se interpretiamo l' impulso vitale nel senso mistico ed esoterico per *la sola* forza primaria, che crea la materia per trastullarsene, allora l'immortalità della vita è ancora piú ovvia, perché allora non c' è null' altro che sia capace di sopprimerla. Ma se passiamo a considerare l' immortalità dell' individuo, allora tutto diventa oscuro ed ambiguo. La tendenza originale della vita era certamente cosmica, e non distinta in persone; ci si dice che fu come un marconigramma spedito al creato, e che l' umanità odierna sta finalmente leggendo. Dal punto di vista naturalistico, la diversità delle persone sembrerebbe dovuta alle differenti condizioni materiali sotto cui uno stesso ed unico proposito spirituale deve aprirsi la strada combattendo per arrivare alla realizzazione in diversi tempi e luoghi. È del tutto concepibile, comunque, che dal punto di vista mistico il tenore stesso del marconigramma iniziale debba implicare questa varietà di interpretazioni, e che il proposito sia sempre stato quello di produrre individui diversi.

La prima veduta è, naturalmente, quella che Bergson ha prevalentemente in mente, e che egli esprime quanto mai plausibilmente; mentre si aggrappa ad essa, continua a discorrere del mondo

naturale, e cosí continuiamo a capire di che cosa parla. Secondo questa veduta, comunque, l'immortalità individuale sarebbe impossibile; sarebbe, per quanto riguarda noi, una autocontraddizione nello scopo della vita; perché la diversità degli individui sarebbe dovuta solo a impedimenti, e le anime differirebbero solo in quanto mutilano il marconigramma che son tutte quante in procinto di ripetere. Verrebbero tutte necessariamente, quando lo spirito risultasse vittorioso, riassorbite e identificate nello spirito universale. Questa veduta sembra anche consona alla teoria bergsoniana secondo cui la realtà primitiva sarebbe un flusso di immagini raccolte in fascio, o una mente perduta nella materia; e a questa veduta è ancora da attribuirsi la ostilità di Bergson contro l'intelligenza che arresta il flusso, scioglie il fascio delle immagini, e cosí trucida e devitalizza la realtà. Certo il destino dello spirito non sarebbe di ritornare a quella diffusa materialità; perché la mente originale perduta nella materia aveva la memoria corta; era solo una specie di trepidazione cosmica, mentre la mente finita ricorderebbe tutto quello che nella sua ansia di libertà aveva aggiunto a quella trepidazione. Temo che persino le vedute astratte che l'intelletto pratico si fa sulle cose andrebbero a sopraccaricare la mente universale fino alla fine dei tempi. Verremmo ricordati anche se non potessimo piú esistere.

Sull'altra piú profonda veduta, comunque, non potrebbe trovar fondamento l'immortalità individuale? Supponiamo che il marconigramma dicesse: « Traducetemi in mille lingue! ». Nell'ottemperare all'ordine, l'universo allora continuerebbe a suddividere il proprio sogno tra individui fantasmi;

come aveva dovuto all' inizio isolare le proprie parti allo scopo di dominarle e trasformarle a volontà, cosí continuerebbe ad isolarle, per non perdere le sue visioni trasversali e la sua mobilità. Non v' è quindi ragione che vieti agli individui di poter vivere in eterno. Ma pare implicita una condizione che ben potrebbe far vacillare la fede. All' universo riuscirebbe impossibile dividere le proprie immagini tra le menti particolari senza conservare anche le immagini dei loro rispettivi corpi. Le menti particolari compaiono, secondo questa filosofia, nell'interesse della pratica; il che significa, biologicamente, garantire un migliore aggiustamento del corpo al suo ambiente, cosí da sopravvivere. Anche misticamente la forza fondamentale è un semiconsapevole proposito diretto al pronosticato avvento della pratica, o libertà; o piuttosto diretto a permettere la comparsa, o l'esperienza, della pratica e della libertà; perché in questa filosofia l'apparenza è tutto. Per ottenere questa desiderabile comparsa della pratica, vengono assegnate a vari nuclei certe funzioni speciali nello spazio sentito (come ad esempio la funzione di *vedere*), e gradatamente viene a formarsi l'immagine d'un corpo (in questo caso: di *un occhio*) allo scopo di adempiere a quella funzione; perché evidentemente l' assoluto può vedere solo se guarda, e per guardare deve dapprima scegliere un punto di vista e un metodo ottico. Questo punto di vista e questo metodo prendono per assunto l' individuo; lo fissano nel tempo e nello spazio, e determinano la qualità e il raggio d' azione della sua esperienza passiva: essi sono il corpo dell' individuo. Se allora l' assoluto desidera considerare l'individuo non puramente come uno dei propri ricordi

ma come uno dei propri organi di vita pratica, deve cominciare per rattenere l' immagine del suo corpo. Il suo corpo deve continuare a figurare in quel paesaggio della natura che la vita assoluta, mentre palpita, vien sempre componendo e ricomponendo. Altrimenti una mente individuale, cioè un abbozzo di cose disegnato dal punto di vista e negli interessi di quel corpo, non può venir conservata.

Di conseguenza Bergson o dovrebbe dirci che i nostri corpi risorgeranno, oppure non dovrebbe dirci, o farci capire, che le nostre menti son destinate a durare. Suppongo che non possa avventurarsi a predicare la resurrezione del corpo a questa generazione dai ginocchi fiacchi; è troppo moderno, troppo plausibile per ciò fare. Eppure è troppo garbato per negare alle nostre dilatate nari qualche voluttuosa folata d' immortalità. Domanda se « non siamo indotti a supporre » che la conoscenza passi traverso la materia per esservi temprata come l' acciaio e costituire distinte personalità e prepararle ad una piú alta esistenza. Altre menti animali non sono che menti umane arrestate; gli uomini finalmente (quali? mi domando) sono « capaci di ricordare tutto e di volere tutto e di controllare il loro passato e il loro futuro », cosí che « non avremo alcuna repugnanza ad ammettere che nell' uomo, sebbene forse solo nell' uomo, la conoscenza prosegue sul suo sentiero al di là della vita terrena ». Altrove dice, con una frase già molto citata e forse destinata a salire in fama, che nell'uomo lo spirito può « travolgere ogni sorta di resistenza e abbattere parecchi ostacoli, forse financo la morte ». Su questo inevitabile acuto il tenore finisce il suo pezzo tra gli applausi del loggione. Ma era

quella la nota scritta sullo spartito? O l' avrebbe cantata in falsetto?

L'immediato non sa nulla sul conto della morte; concepirla richiede intelligenza; e forse è questa la ragione per cui Bergson ne parla cosí poco, e quel poco che ne dice è cosí lungi dalla serietà. Ma parla parecchio della vita, sente che ne ha profondamente penetrata la natura; e tuttavia la morte, insieme con la nascita, è l' analisi naturale di ciò che la vita è. Quale è questo anelito creativo, che deve aspettare il sole e la pioggia che gli diano l'abbrivo? Che cosa è questa vita, che in un individuo può subitamente venir estinta da una pallottola? Che cos' è questo *élan vital*, che un piccolo abbassamento di temperatura basterebbe a bandire totalmente dall' universo? Lo studio della materia può essere giú di moda ma non è mai fuori di stagione. L' esclusione di questo studio, che è quasi come escludere la saggezza dalla filosofia, ci ammonisce che nel pensiero di Bergson è un che di occasionale, di parziale, un' argomentazione da astuto patrono difensore che sia altresí uomo di parte, sospinto, da un timido attaccamento al pregiudizio, ad una speculazione disperata. Come altri idealismi spaventati, il sistema di Bergson non ha né buon senso né rigore né schiettezza né solidità. È un brillante tentativo di ingarbugliare gli insegnamenti dell'esperienza rifinendone il testo; il tentativo di farci sostare, per amor delle illusioni primitive, sul cammino della disciplina e della ragione. È probabile che si rivelerà un tentativo fortunato, perché lusinga le debolezze del momento, le esprime con emozione e le copre d' una finta speculazione scientifica. Non è, comunque, un sistema poderoso, come quello di

Hegel, capace di intontire e ossessionare molti che non sentono inclinazione verso gli artifici. Bergson non può intontire: il suo stile è troppo chiaro, il campo delle sue osservazioni — l'immediato — troppo ben delimitato, e la mitologia che risulta dalla proiezione dei termini dell'immediato nell'assoluto e dalla loro conversione in potenze è troppo ovviamente verbale. Egli non si imporrà a lungo a nessuno, salvo a quelli che godono nel subire imposizioni, ma per qualche tempo potrà aumentare il numero di costoro. La sua dottrina è infatti allettante. Invece di dirci, come direbbe un austero e contrito filosofo, che la verità è remota, difficile, e quasi inscopribile da sforzo umano, che l'universo è vasto e insondabile, e che tuttavia la conoscenza dei suoi modi è preziosa alla miglior parte di noi stessi se non fossimo proclivi a vivere da sciocchi, questa filosofia preferisce dirci che nulla è piú vero o piú prezioso della nostra rudimentale conoscenza dotata di timidi istinti e vaghi ammonimenti, che qualsiasi cosa ideale è fittizia, e che l'universo, nell'intimo del suo cuore, palpita come noi ed è irrazionale quanto noi. Perché allora forzare l'indagine? Perché cercare di dominare le passioni comprendendole? Meglio continuare a vivere: lavorare, poco importa a che cosa, e crescere, poco importa in quale direzione. Esercitare le nostre istintive facoltà di vegetazione e di emozione; lasciare che la nostra propria filosofia sia una franca espressione di questo flusso, il boato dell'oceano nella nostra conchiglietta, un'effimera situazione della nostra anima vivente; e non una rigida adorazione di cose ritenute eterne.

Cosí lusingando l'assenza di fede intellettuale

e la servilità materiale del secolo, insegneremo loro a giustificar se stesse teoreticamente. Esse gridano gioiose: «*Non peccavi!*», che è la formula odierna della contrizione. La filosofia bergsoniana rivela nella mente contemporanea la sopravvivenza di un certo atavismo ed una mistica tendenza alla ribellione. Resterà un bel monumento dell' epoca, un film di prim' ordine pel cinematografo della storia, pieno di verità psicologiche e di non so qual rattenuta divozione sentimentale. Il suo pensiero ha tutto il fascino che può esercitarsi senza forza e tutta la competenza che può imporsi senza autorevolezza. Questa non è un' età di autorevolezza; ha troppi affari da accudire, e manca di coraggiosa semplicità. La mente ha dimenticato la sua vera funzione, che è di coronare la vita sveltendola al grado di intelligenza; e pensa che se sol potesse dimostrare d'averla sveltita, questo almeno ne giustificherebbe l'esistenza; come un filosofo in mare che per rendersi utile si metta a soffiare nelle vele.

CAPITOLO III

LA FILOSOFIA DI BERNARD RUSSELL

1. - Un nuovo Scolasticismo

Pur andando a caccia di idoli nuovi, il nostro secolo non ha totalmente dimenticato gli dei; e la ragione, e la fede nella ragione, non sono rimaste senza avvocati. Qualche anno fa, a Trinity College, Cambridge, la dialettica possente e luminosa di G. E. Moore aveva già cominciato a produrre molta impressione sullo spirito dei piú giovani.

Moore usava, come Socrate, le armi piú taglienti della polemica per difendere gli interessi del senso comune e di un quasi arcaico dogmatismo. A udirlo parlare si sentiva quanto superiore, per rigore e saldezza, fosse la sua posizione di fronte a quella delle aberrazioni e degli idealismi allora prevalenti. Sembrò che d' un tratto il mondo avesse finalmente scoperto e lanciato una sfida all'abuso della psicologia, che imperversava da duecento anni; e sotto la pressione di chiari quesiti, e in faccia a una sconcertante domanda di sincerità, la retorica impressionistica che saturava la filosofia cominciò a schizzarne fuori da tutte le parti. L' idealismo germanico, se lo studiamo come un prodotto del suo tempo e paese, fu un fenomeno assai attra-

ente; pieno di afflato, di slancio, frugava nell'intimo dei cuori, ma era essenzialmente romantico ed egoista, e tuttoché in esso non fosse soliloquio era sistema e sofisticheria. Quindi, se insegnato *ex cathedra* in toni stentorei da maestri non romantici e presentato come il fondamento della scienza e della religione, con nessuna delle quali manteneva in realtà rapporti di simpatia, diventava positivamente odioso: una delle maggiori imposture e delle peggiori maledizioni cui potesse venir sottoposta una mente giovanile. Fu soprattutto in faccia all'incubo di questo mostro celestiale che Moore osò piantare gli occhi; e piú di un individuo, meno coraggioso o meno perspicace di lui, gliene fu grato. Ma chi si accolla una cosí alta missione deve potersi valere del privilegio di considerare le cose con una certa ristrettezza di mente; bisogna che sia intollerante, e che insista parecchio sulle stesse note. Quindi non fa meraviglia che gli scritti di Moore, benché redatti con una tal quale veemenza, risultino piuttosto meschini e difettino di immaginazione.

Manchevolezze che, comunque, vennero ampiamente controbilanciate dal potente alleato che tosto accorse in suo aiuto. Bertrand Russell adottò, è vero, la metafisica di Moore, ma donò non meno di quanto ricevette. A parte la nota perizia ch'egli ha nelle matematiche, egli possiede, per ereditarietà, la mente politica e storica e un'intrepida determinazione nel perforare la convenzione e guardare ai fatti. Ha scritto molto e, dove il tema glielo permetteva, con garbo, lucidità e schiettezza. Soprattutto i suoi *Saggi Filosofici*, e il libretto *I Problemi della Filosofia*, si leggono con piacere, se si è intelligenti, e danno un quadro abbastanza finito

dei dogmi della scuola. Ma si deve tener presente che Russell, come Moore, è ancora giovane [1], e che i suoi pensieri possono non aver ancora assunto la loro forma definitiva. Inoltre egli vive in quell'atmosfera di discussione accademica che conferisce or a questo or a quest' altro punto tecnico la facoltà di esercitare sul suo pensiero la loro influenza predominante. *I Problemi della Filosofia* costituiscono un libro che è mirabile, per stile, intonazione e discernimento, ma che giustifica scarsamente il suo titolo; tratta principalmente, e in un modo piuttosto parziale e personale, delle relazioni fra la conoscenza e i suoi oggetti, e fors' avrebbe meritato per titolo la formula seguente: *I Problemi che Moore ed io siam venuti agitando da qualche tempo in qua*. La sua filosofia infatti è ancora cosí poco sistemata che ogni nuova pubblicazione ed ogni conversazione recente revocano parte delle precedenti opinioni russelliane, e traslocano il punto cruciale della controversia filosofica. Non tardiamo a percepire, leggendo Russell, che il pensar esatto e il pensar verace non sono sinonimi, ma che un dato pensiero esatto, nella stessa mente, può esser esattamente l'opposto del successivo. Questa incostanza, che dopo tutto non va molto in fondo, è segno di sincerità, e di attacamento alla verità; dà rilievo alla freschezza, alla vivacità, alla dimenticanza di sé e all'ardore logico che animano questo dilettevole riformatore. Può sembrare un paradosso, ma in fondo non è, il dire che i vitalisti sono per forza dei mistici, effeminati ed oppressi, e che solo gli intellettualisti possono risultare arguti, polemici,

(1) La prima edizione di questo saggio risale al 1913 (N.d.T.).

intrepidi e pieni di brio. Menziono quest'incostanza, che traspare nelle esposizioni di Russell, non per deriderla, ma per mostrare al lettore la difficoltà quasi insuperabile di dare un resoconto comprensivo della sua filosofia o di esprimere su di essa un giudizio definitivo.

I princípi fondamentali e dominanti del suo pensiero son forse i seguenti: gli oggetti con cui la mente ha da fare, siano materiali o reali, sono ciò e dove la mente dice che sono, e indipendenti da essa; talune idee generali devono per forza esser presunte valide non solo pel pensiero ma per le cose; fra le cose possono sorgere sussistere e sparire relazioni senza per nulla affettare le cose; la natura di tutto è proprio quello che è, e non deve venir confusa né con la sua origine né con le opinioni che si possono avere in merito ad essa natura. Questi princípi, congiunti ad un' ovvia predilezione per Platone e Leibnitz tra i filosofi, conducono alle seguenti dottrine, tra le altre: la mente o anima è un'entità separata dai suoi pensieri e preesistente ad essi; un mondo materiale esiste nello spazio e tempo; i suoi elementi sostanziali possono essere infiniti di numero, e hanno posizione e qualità, ma non estensione, cosí che ogni mente o anima potrebbe benissimo essere uno di essi; entrambi, il mondo esistente e il mondo ideale, possono essere infiniti, ma il mondo ideale contiene un' infinità di cose che nel mondo esistente non si realizzano; e questo mondo ideale è conoscibile mediante la considerazione mentale separata, una considerazione però che è empirica nello spirito, dato che il mondo ideale dell' etica della logica e della matematica ha una costituzione speciale e sorprendente, che noi

non fabbrichiamo ma che dobbiamo scoprire mediante l' attenzione.

Il lettore forse percepirà che se la funzione della filosofia è realmente, come si vuole, di darci un' assicurazione dell' esistenza di Dio, della libertà e dell'immortalità, la filosofia di Russell, ahimé, non l' assolve. Infatti, talvolta il suo autore dà sfogo ad un pessimismo piuttosto enfatico circa le cose di questo mondo; ha un senso acuto delle molteplici assurdità dell' esistenza. Ma è un senso non privo di diletti compensatori, e l' umor satirico di Russell è piú costante e meglio fondato che la sua disperazione. Sarei incline a dire della sua filosofia ciò ch' egli stesso ha detto di quella di Leibnitz, che fa la sua miglior figura su quei temi che sono i piú remoti dalla vita umana. Ha bisogno di essere copiosamente rifornita, e molto maturata e umanizzata prima che si possa dichiararla soddisfacente e saggia; ma il tempo potrà portare queste realizzazioni, e intanto non posso trattenermi dal pensare che è di buon augurio il fatto che, in questi tempi di premura impressionistica e di plebea sbrigliatezza di pensiero, il rigore scolastico debba subitamente rialzare la testa di nuovo ed aspirare alla serietà, alla solidità e alla perfezione d' una dottrina; e ciò non nell'interesse dell'ortodossia religiosa, ma proprio nel piú emancipato e piú incrollabilmente radicale dei quartieri. È rinfrescante, e rassicurante, dopo il confuso e melodrammatico filosofeggiare al quale gli idealisti e i pragmatisti ci avevano assuefatti, respirare daccapo l' aria frizzante del buon senso scolastico. Ci fa bene di sentirci ridotti a dire, come il Socrate platonico ci avrebbe ispirato a dire, che realmente crediamo, e a comportarci in conse-

guenza. Ci par di riacquistare il nostro diritto di nascita intellettuale quando ci si dà il permesso di dichiarare ciò che siamo o intendiamo, invece di dover prender l'imbeccata da uno psicologo che cortesemente indaghi i moti del nostro animo, o magari di aspettare che il flusso degli eventi ce li spieghi a quel modo che gli farà comodo. È anche istruttivo vedere l'atteggiamento etico purificato da tutto ciò che non è etico, e convertito esplicitamente in ciò che, nella sua capacità morale, esso essenzialmente è: un pronunciamento, senza fondamento, sul meglio e sul peggio.

A questo punto una certa parzialità comincia a far capolino di tra le vedute di Russell. L'atteggiamento etico, indubbiamente, non ha fondamento *etico*, ma questo fatto non gli impedisce di averne uno *naturale;* e chi osservi la creazione animata non ha, necessariamente, molta difficoltà a vedere quale sia questo fondamento naturale. Russell però rifiuta di guardare in questa direzione. Egli insiste, non senza ragione, a dire che il bene vien categoricamente predicato dalla coscienza; rifiuta di ricordarsi che tutta la vita non è un mero pregiudizio morale, e che, nell'atto appunto di riconoscere l'eccellenza e di inseguirla, possiamo voltarci indietro e percepire in qual modo il nostro pregiudizio morale sia condizionato e quale base abbia nell'ordine fisico delle cose. Questo sguardo retrospettivo, quando la mano è sull'aratro, può invero confondere la nostra autoespressione etica, cosí in teoria come in pratica; e io sarei l' ultimo a negare la necessità di insistere, in etica, sui giudizi etici in tutta la loro purità e sincerità dogmatica. Questa insistenza, se nella nostra gioventú ne avessimo sen-

tito parlare piú sovente, avrebbe potuto salvare parecchi di noi da qualche impegolamento cronico; e nessuna dottrina, dopo Platone, merita di esser maggiormente raccomandata, al giovane filosofo che aspiri ad essere un moralista e un logico e non solo ad averne l'aria, che gli insegnamenti di Russell e Moore. Tuttavia questa salutarissima dottrina, benché corretta, è inadeguata. È una filosofia monocola, e vede chiaramente i contorni ma non la prospettiva delle cose. Abbiamo bisogno di una visione binoculare per sveltire la mente e fornirle una piena immagine della realtà. L'etica dovrebbe esser controllata da una filosofia che percepisca il fondamento materiale e lo stato relativo di checché sia morale. Altrimenti l'etica stessa tenderà a restringere le sue vedute, a farsi stridula, fanatica; come si può osservar nell'ascetismo, nel puritanesimo, o, diciamolo pure, nell'incivile proclività di Moore alla dottrina del castigo retributivo, o nell'intolleranza che Russell esprime al riguardo dell'egoismo e del patriottismo, e nel suo rifiuto di sentire alcuna pia reverenza di fronte alla natura delle cose. La qualità della saggezza, come quella della pietà, non è forzata. Scegliere, amare e odiare, vivere una vita morale, è inevitabile e legittimo nella parte, ma è la funzione della parte in quanto parte, e dobbiamo tenerla al suo posto se desideriamo vedere il frutto nelle sue vere proporzioni. Financo per esprimere giustamente la mira della nostra vita abbiamo bisogno di mantenerci in costante simpatia con ciò che in essa è animale e fondamentale; se no, daremo alla nostra definizione dell'ideale un posto che non le compete e un accento troppo forte. Comunque, sarebbe molto peggio non rag-

giungere questo ideale affatto, o confonderlo con altri, per mancanza di coraggio e di sincerità nell' esternare la nostra mente vera; ed è nel compito di esternare la nostra vera mente che Russell può esserci d'aiuto, anche se la nostra vera mente non dovesse sempre coincidere con la sua.

Nelle pagine che seguono non tenterò di passare in rassegna tutta la dottrina di Russell, dato che le sue parti matematiche piú profonde esorbitano dalla mia comprensione; e il lettore troverà qualche speculazione mia personale interpolata tra ciò che accenno delle sue. Non farò che perlustrare, sulle sue orme, tre campi che sembrano possedere interesse immaginativo; con l' intento di additare quelle che io ritengo essere l' ispirazione e i motivi di questa giovane filosofia.

2. - Lo studio dell' Essenza

« La soluzione delle difficoltà » dice Russell « che una volta circondavano l' infinito matematico è probabilmente la massima conquista che il nostro secolo può vantare... Fino a che Cantor e Dedekind non ebbero dimostrato l' opposto, era considerato come acquisito che, togliendo alcune cose da un aggregato di cose, il numero delle rimanenti dovesse per forza essere inferiore al numero originale. Questo assunto, in realtà, è valido solo per gli aggregati finiti; e l' averlo respinto, dove si tratti dell' infinito, rimosse tutte le difficoltà che finora rendevano perplessa a questo riguardo la ragione umana ». E altrove aggiunge: « Riconciliarci col regno del Fato

esibendocene la terribile bellezza... è un compito che spetta alla tragedia. Ma nel campo della necessità assoluta, alla quale non solo il mondo esistente, ma qualunque mondo possibile, devono conformarsi, la matematica ci porta ancora piú lontano da ciò che è umano, e anche in questo campo essa edifica una magione, o piuttosto vi trova un' abitazione che vi sta in eterno e nella quale i nostri ideali vengono pienamente raggiunti e le nostre migliori speranze non sono deluse. È solo quando comprendiamo perfettamente l' intera indipendenza di noi stessi, la quale fa parte di questo mondo che la ragione trova, che possiamo adeguatamente renderci conto della profonda importanza della sua bellezza ».

Pare che per Russell la matematica possieda un valore affine a quello della religione. Offre un ricovero in cui ripararci dal mondo, un cielo soffuso di serena radiosità e pieno di consolante dolcezza. « La vita reale » egli scrive « è per i piú una lunga rassegnazione, un perpetuo compromesso tra l'ideale e il possibile; ma il mondo della ragion pura non conosce compromessi, né limiti pratici, né barriere all' attività creatrice che scolpisce sulla facciata di splendidi edifici l'appassionata aspirazione degli uomini a quella perfezione onde scaturisce ogni opera grande. Remote dalle umani passioni, remote persino dalle pietose leggi della natura, le generazioni umane hanno a grado a grado creato un cosmo ordinato dove il pensiero puro può abitare come nella propria sede naturale, e dove uno almeno dei nostri piú nobili istinti può rifugiarsi evadendo dal tetro esilio del mondo esistente ». Lo studio della matematica è uno di « quegli elementi della

vita umana che meritano un posto in paradiso». «Il vero spirito di letizia, l'esaltazione, il senso di essere piú che uomini, che è la pietra di paragone dell'eccellenza, è da trovarsi nella matematica con la stessa certezza come nella poesia».

Questo entusiastico linguaggio potrebbe, temo, produrre su qualche lettore un effetto diverso da quello che Russell s'aspetta. Potrebbe indurlo a sospettare che la pretesa di conoscere una necessità ideale assoluta, pretesa cosí rispondente ad uno dei nostri impulsi passionali, origini dalla stessa superbia e sia soggetta alla stessa illusione della pretesa di conoscere l'assoluta verità in religione. La bellezza, quando attribuita a relazioni necessarie tra entità logiche, getta su di esse una rete di soggettività; e con questa rete l'onnivoro empirista risica di sentirsi tentato ad immaginarsi di poter fare pesche miracolose. I pesci, però, posson scivolar via di tra le maglie; e sarebbe solo la propria emozione vitale, proiettata per un attimo nel mondo matematico, che il pescatore troverebbe nella rete e si stringerebbe al seno. L'eterna verità è sconsolante non meno che consolatrice, e raccapricciante non meno che interessante; questi valori morali sono, infatti, valori che l'attività di contemplare questo genere di verità assume in menti differenti; e chiamare bella o buona la verità eterna non è il congruo omaggio da offrire alla necessità ideale, ma solo un termine confidenziale di tenerezza soggettiva. Non è come se avessimo da fare con l'esistenza. L'esistenza è arbitraria; è una cosa discutibile che richiede giustificazione; e noi, almeno, non possiamo giustificarla altrimenti che prendendo nota di quelle affinità ch'essa eventualmente svela con le aspi-

razioni umane. Quindi i termini con cui esprimiamo la nostra tenerezza personale, nel definire bella o buona una cosa, non sono impertinenti; essi riconoscono a quella cosa accidentale la sola scusa che ha per esistere, vale a dire i servizi che eventualmente può rendere allo spirito. Ma la necessità ideale o, il che è lo stesso, la possibilità essenziale ha in sé la sua scusa per esistere, dacché non è contingente né discutibile affatto. L'affinità che la mente umana può acquistare con certe regioni dell' essenza è avventizia, nei confronti di queste essenze, e scarsamente menzionabile alla loro presenza. È qualcosa che la mente ha acquistato ma che può riperdere. È un incidente nella vita della ragione, e non un carattere inerente alla necessità eterna.

Il regno dell' essenza contiene l' infinita moltitudine di tutte le parole che Leibnitz ha potuto pronunciare, molte di queste essendo piccolissime, semplicissime, e consistenti unicamente di ciò che può presentarsi in qualche isolato momento del sentire. Se, comunque, un qualsiasi sentimento di questo genere, o il suo oggetto, all' atto pratico non compaiono mai, l' essenza che essi avrebbero presentata se fossero comparsi rimane solo possibile, cosí che nessuna cosa può mai esistere in natura, o per la conoscenza, se non ha un *locus* anteriore e indipendente nel regno dell'essenza. Quando viene in mente un pensiero luminoso, o sorge un interesse nella ricerca di una qualche relazione, il pensatore non introduce questi oggetti nel regno dell' essenza, non fa che sceglierli dalla massa di quelli che giacciono là dentro in eterno. Il criterio di questa selezione sta, naturalmente, nella sua natura umana, e nelle circostanze in cui egli si trova; e la soddisfazione

ch' egli può procurarsi nell' esercitare cosí la sua mente sarà conseguenza della sua disposizione mentale e degli istinti animali che le sottostanno. Due e due farebbero sempre quattro anche s' io non sapessi contare, o se il contare mi riuscisse estremamente astruso, o se accusassi i 2 d' essere stupidi, pre-kantiani, perché incapaci di combinarsi in una maniera piú vitale cosí da poter fare 5. Cosí pure, se il contare mi piace, o se giudico sublime la costanza dei numeri, e consolante la controvertibilità dei processi che li collegano, in contrapposto al flusso irrevocabile delle cose viventi, tutto questo è dovuto alla mia idiosincrasia. Che i numeri mi vadano a genio o no, non fa parte dell' essenza dei numeri; ma forse è diventato parte del mio genio l' aver affinità con essi.

E come, se m' è lecito domandare, è diventato parte del mio genio? Semplicemente perché la natura, di cui io sono una parte, e a cui ogni mia idea deve riferirsi se vuol essere consona col mio destino, possiede accidentalmente forma matematica. Per esistere, bisognava bene che la natura avesse una forma o un' altra; e qualunque forma abbia accidentalmente assunto doveva per forza avere nel regno dell'essenza il suo posto anteriore, e in esso le proprie relazioni essenziali e logiche. Quella determinata arte del regno dell' essenza che la natura accidentalmente esemplifica o addita, è la parte che può essermi rivelata, e che è il predestinato punto di convergenza di tutte le mie ammirazioni. L' essenza come tale non ha facoltà di rivelarsi, o di cominciare un' esistenza; e la mente umana non ha facoltà, né interesse, di cercare tutte quante le essenze. Anche le poche essenze che ha imparato a

conoscere, essa non può intraprendere di esaminarle esaurientemente; perché in esse si annidano parecchie caratteristiche, e da esse raggiano molte relazioni, delle quali nessuno si cura o sente bisogno. Le implicazioni che logici e matematici effettivamente osservano nei termini che usano, sono una esigua selezione di quelle ch' essi realmente ottengono, anche nel campo di loro scelta; cosí che, per esempio, come ci diceva Russell, era solo l'altro ieri che Cantor e Dedekind osservavano che sebbene il tempo continuamente mangi i giorni e gli anni, il possibile futuro rimane sempre lungo come prima. Questo è, incidentalmente, un fatto che interessa l' umanità. A parte il rompicapo matematico che può contribuire a risolvere, schiude dinanzi all' esistenza una visione di perpetua gioventú; e lo slancio vitale in noi, riconoscendo la sua intima ambizione, scocca al cielo. Nell' infinità sono indubbiamente implicite molte altre cose che, se ne avessimo notizia, ci lascerebbero perfettamente freddi; ed altre ancora, senza dubbio, sono impercettibili dal nostro grado e sorta d' intelletto. Nell' essenza naturalmente non c'è nulla che un intelletto postulato *ad hoc* non sarebbe capace di percepire; ma la sorta d'intelletto che noi conosciamo e possediamo è un'espressione di aggiustamenti vitali, ed è legato alla natura.

Che, dunque, alcune poche essenze eterne, con alcune poche delle loro vicendevoli relazioni, effettivamente appariscano a noi ed attraggano la nostra attenzione ed eccitino stupore in noi, non ha nulla di paradossale. Questo è semplicemente quello che deve accadere quando diventiamo consapevoli di qualsivoglia cosa; perché l' essenza incorporata

in qualunque cosa è eterna ed ha necessarie relazioni con alcune altre essenze. L'aria di presunzione che par spirare chi proclama che la matematica rivela ciò che è stato vero sempre e dappertutto, dilegua se teniamo presente che checché sia vero di un'essenza è vero di essa sempre e dappertutto. Le piú banali verità della logica sono altrettanto necessarie ed eterne come le piú importanti; cosí che non è una grande scoperta l'affermare di aver afferrato una verità che è eterna e necessaria.

Questo fatto verrà forse piú chiaramente riconosciuto se ricordiamo che il potere costruttivo della nostra conoscenza ideale dipende dall'intensità con cui ne fissiamo l'oggetto. Essa pende, per cosí dire, da una definizione virtuale, e la esplica. Non possiamo obbligar nessuno o nessuna cosa a riprodurre l'idea che abbiamo scelta, ma quest'idea rimarrà, esemplificata o no nelle cose, l'idea che è, sia che la ricordiamo o che la dimentichiamo. Penetrare il fondo dell'essere ci è possibile solo perché è una qualità distinguibile; se non vi fosse una categoria di caratteristiche differenti, una o piú delle quali una cosa esistente può appropriarsi, l'esistenza sarebbe assolutamente impossibile. Il regno dell'essenza è puramente il sistema o caos di queste possibilità fondamentali, il catalogo di tutte le nature esemplificabili; sí che qualunque esperienza deve per forza spillare il regno dell'essenza, e spandere la luce dell'attenzione su una delle sue forme costituenti. Il che è, se si vuole, una conquista banale; quello che davvero apparirebbe come un fatto sorprendente, e scarsamente accreditabile, sarebbe che la mente umana dovesse appurare *la costituzione della natura;* vale a dire, scoprire quale sia la par-

ticolar essenza, o il particolar sistema di essenze, che l'esistenza effettiva illustra. Nel campo della fisica, è vero, siam ridotti a scremare la superficie, dato che dobbiamo partire dalle nostre esperienze casuali che formano lo strato piú superficiale della natura, e il piú instabile. Tuttavia queste esperienze casuali, mentre ci lasciano cosí all'oscuro circa le loro basi naturali e il loro ambiente, necessariamente rivelano ciascuna il proprio oggetto ideale, la propria essenza specifica; e abbiam solo da fissare su di essa la nostra attenzione, e definirla per nostro uso, perché un'eterna possibilità, con parte dei propri caratteri intrinseci, venga rivelata al nostro pensiero.

Qualunque sia, dunque, l'abito morale e mentale di un individuo, esso dovrebbe per forza essere affine a qualche essenza; la vita di quell'individuo si svolge attorno a qualche oggetto ideale che gli va a genio; egli giudica qualche forma, qualche tipo di relazione piú visibile piú bello e piú soddisfacente di altri tipi o di altre forme. Russell ha per caso il genio matematico, quindi ama accumulare i suoi tesori nel cielo matematico. Sarebbe altamente desiderabile che questo temperamento fosse piú comune; ma anche se fosse universale non ridurrebbe l'essenza matematica a un prodotto dell'attenzione umana, né eleverebbe la «beltà» della matematica ad una parte della sua essenza. Non intendo insinuare che Russell tenti di fare quest'ultima cosa; egli parla esplicitamente del *valore* dello studio matematico, questione d'etica, dunque, e non direttamente di logica; tuttavia la sua filosofia è essa stessa cosí completamente assimilata alla logica che la distinzione fra le due diventa un tantino dubbia; e

poiché Russell non riuscirà mai a convincerci che i valori morali sono indipendenti dalla vita, può, magari contro il suo volere, indurci a mettere in discussione, con quel cieco gregario sbandamento di tutte le idee in tutte le direzioni che è caratteristico dell'umano filosofeggiare, l'indipendenza dell'essenza.

3. - La critica del Pragmatismo

Non è ancora venuto il tempo di aspettarsi da chicchessia un resoconto giusto e sintetico di ciò che vien detto pragmatismo. Il movimento è ancora allo stato nebuloso, uno stato che forse è destinato a non mutarsi mai. Le varie tendenze che lo compongono possono fra poco cessare di comparire insieme; ciascuna può distaccarsi e perdersi in quello dei preesistenti sistemi col quale ha maggiore affinità. Un bravo critico ha enumerato « Tredici Pragmatismi », e in aggiunta a cotanti distinguibili dogmi risuonano nel pragmatismo echi di varie forze morali popolari, come sarebbero la democrazia, l'impressionismo, l' amore del concreto, il rispetto del successo, la fede nella volontà e nell'azione, e l'abito di sperare nel futuro piuttosto che contare sul passato per giustificare i rispettivi metodi ed opinioni individuali. Le piú di queste cose sono caratteristicamente americane, e su talune di esse Russell ricama piú con arguzia che con indulgenza. Cosí scrive: « L'influenza della democrazia nel promuovere il pragmatismo è visibile in quasi ogni pagina di William James. Vi si notano un'intolleranza del-

l'autorità, una riluttanza a condannare diffusi pregiudizi, una tendenza a risolvere questioni filosofiche sottoponendole a votazione, che contrastano curiosamente col consueto tono dittatoriale degli scritti filosofici... Una cosa che semplicemente è vera, piaccia o meno ai piú, riesce a James odiosa come l' autocrazia russa; gli par di evadere di prigione, da una prigione non di muri di pietra ma di fatti duri come il macigno, quando ha umanizzato la verità rendendola, al pari della polizia d'una democrazia, mancipia anziché padrona del popolo. L'umor democratico pervade financo la religione dei pragmatisti; hanno la religione che si son scelta, e alla reverenza tradizionale sostituiscono la soddisfazione d' aver scelto bene. « Il Principe della Tenebra » dice James « può essere un gentiluomo, come ci raccontano, ma il Dio del cielo e della terra, checché sia, gentiluomo non è ». Direi, anzi, che i pragmatisti Lo concepiscono piuttosto come un Presidente Eletto, verso il quale esternano un rispetto che non è, in fondo, che un tributo alla saggezza della scelta fatta dagli elettori. Un governo nel quale il popolo non abbia voce è repugnante al temperamento democratico. William James esalta la rivolta dei suoi antenati nella Nuova Inghilterra: il Governo verso il quale possiamo esternar rispetto dev'esser quello di un Giorgio Washington piuttosto che di un Giorgio III ».

Un punto di importanza fondamentale, sul quale i pragmatisti si son rivelati tutt'altro che chiari, e forse discordi, è il senso in cui dev' essere interpretata la loro psicologia. « I fatti che empiono l' immaginazione dei pragmatisti » scrive Russell « sono fatti psichici; dove altri può pensare ai cieli

stellati, il pragmatista pensa alla percezione dei cieli stellati; dove altri pensa a Dio, il pragmatista pensa alla fede in Dio, e cosí via. Nel discutere di scienza, egli non pensa mai, come lo specialista scientifico, ai fatti sui quali si fondano le teorie scientifiche; pensa alle teorie stesse. Cosí il suo quesito basilare e il suo fondo immaginativo abituale sono entrambi psicologici». Ciò è cosí vero che a meno che ne facciamo istintivamente la riduzione in termini psichici, l'intera veduta pragmatica delle cose sembrerà paradossale, se non positivamente impensabile. Per esempio, i pragmatisti potrebbero protestare contro l'accusa che «essi non pensino mai ai fatti sui quali si fondano le teorie scientifiche», perché anzi danno grande importanza ai fatti. I fatti sono la moneta su cui riposa il credito delle teorie. Tuttavia questa protesta, benché sincera, sarebbe inconcludente, e alla fine illustrerebbe, anziché confutarla, l'osservazione di Russell. Perché non tarderemmo a sentirci dire che questi fatti possono esser costituiti dal pensare, che la nostra fede in essi può contribuire alla loro realtà e modificarne la natura; in altre parole, che questi fatti sono le nostre immediate nozioni di essi, le quali è invero concepibile che possano venir modificate dal nostro temperamento, dalla nostra aspettazione e dalle nostre opinioni. Cosí l'assegnamento che il pragmatista fa sui fatti non lo porta oltre la sfera psicologica; i suoi fatti sono solo esperienze personali. Le esperienze personali possono bene essere la base di miti non meno personali; ma la mira dell'intelligenza e della scienza è piuttosto di trovare la base dell'esperienza personale stessa; e questa non-psichica base dell'esperienza è ciò che il buon senso

chiama i fatti, e che interessa la pratica. Tutti questi fatti non costituiscono i *pragmata* del pragmatista, perché è solo lo spregevole intellettualista che può arrivare ad essi; e la pietra di sostegno dei fatti sulla quale il pragmatista edifica è dichiaratamente sabbia mobile. Onde le strane espressioni, nuove alla letteratura e persino alla grammatica, che continuamente bulicano negli scritti dei pragmatisti. «Per illustrazione prendiamo il fatto, arcaico, che la terra è piatta», dice uno, in tutto candore; e un altro osserva che « due secoli dopo, il nominalismo era evidentemente vero, perché esso solo poteva legittimare la locale indipendenza delle città». Per tema che ci venga fatto di supporre che la successione storica di queste *verità* o illusioni sia, per lo meno, fissa e incontrovertibile, i pragmatisti si affrettano ad informarci che anche il passato va sempre mutandosi; vale a dire (se mi è lecito razionalizzare questo mistico detto) che la storia sta sempre venendo riscritta, e che il presente aggiunge al passato nuove relazioni che ci inducono a concepirlo o a descriverlo in qualche maniera nuova. Anche se la conclusione definitiva non è dedotta (e non ci si dice che questa mutevole idea del passato è il solo passato che esista — essendo irrealizzabile il passato reale e quindi, per l' idealismo personale, inesistente —), è abbondantemente chiaro che lo sforzo di distinguere il fatto dalla teoria non può incontrar successo fino a che prevalga il modo psicologico di pensare; perché una teoria, considerata psicologicamente, è un nudo fatto nell' esperienza del teorico, e gli altri fatti della sua esperienza sono altrettante vedute momentanee, altrettante teorie monche, destinate a venir scavalcate da altre *verità*

al plurale. Le sensazioni e le idee sono realmente distinguibili solo con riferimento a ciò che si presume giaccia all' esterno di esse; della qual realtà esteriore l' esperienza è sempre un effetto (e in tal capacità vien detta sensazione) e sovente al tempo stesso una nozione (e in tale capacità vien detta idea).

È dunque un affar serio, per chi voglia capire il pragmatismo, sapere se il punto di vista psicologico, indubbiamente prevalente in questa scuola, sia il solo o il definitivo punto di vista che essa ammetta. L'abito di studiare le idee a preferenza dei loro oggetti potrebbe esser solo una questione di enfasi o di predilezione. Potrebbe puramente indicare un interessamento speciale nella vita della ragione, e rappresentare uno sforzo, legittimo per qualunque sistema di filosofia, diretto a contare daccapo gli stadi attraverso i quali il pensiero umano, sviluppandosi in seno alla natura, può aver attinto il suo presente grado di articolazione. Io per me, ad esempio, amo guardare alle cose da questo angolo; non ch' io abbia mai dubitato della realtà del mondo naturale, o che sia mai stato capace di prendere molto seriamente qualunque filosofia la rinneghi, ma precisamente perché, quando prendiamo il mondo materiale per acquisito, la ricerca del come l' animale umano sia venuto a scoprire il suo ambiente reale, nella misura in cui lo ha scoperto, e di quali sogni siano intervenuti o sopravvenuti nel corso del suo risveglio razionale, diventa una indagine possibile ed illuminante. D' altro canto, un punto di vista psicologico potrebbe equivalere alla dottrina idealistica secondo cui l' articolazione del pensiero umano costituirebbe l'unica struttura

dell' universo e tutta la sua storia. Di conformità a questa veduta, il pragmatismo sembrerebbe una versione riveduta della logica trascendentale, versione che permetta ancora alla logica di restare trascendentale, vale a dire interessata nell' evoluzione delle categorie. La revisione consisterebbe principalmente in ciò che la verifica empirica, l' utilità e la sopravvivenza prenderebbero il posto dell' ironia dialettica come forze regolatrici dell' evoluzione. Rimarrebbe ancora possibile ad altri metodi di approccio, diversi da questo pragmatismo trascendentale, all' istinto, per esempio, o alla rivelazione, di portarci a contatto con le-cose-in-sé. Si potrebbe cosí effettuare il congiungimento col sistema di Bergson, e condurrebbe a questo curioso risultato: che la logica pragmatica sarebbe il metodo dell' intelligenza, perché l' intelligenza è puramente un metodo, utile in pratica, di rappresentazione simbolica ed impropria della realtà, mentre un altro metodo non-pragmatico (la simpatia e il sogno) sarebbe esso solo capace di metterci in possesso della conoscenza diretta e della verità genuina. Cosí che, dopo tutto, la *verità* pragmatica delle idee funzionanti si rivelerebbe per ciò che è finora apparsa all' umanità, vale a dire non per una verità reale, ma piuttosto per una specie di comoda finzione che cessa d'ingannare non appena il suo valore puramente pragmatico sia stato scontato dalla critica.

Ricordo una volta d' aver posto una domanda su questo tema al professor James; e la sua risposta fu tale che sono lieto di poterla riferire. Avendo egli scritto (1): «Per quanto concerne i fatti pas-

(1) *Il Pragmatismo*, p. 101.

sati, non importa sapere se Dio o gli atomi ne furono la causa » gli domandai se, nel caso che ne fosse Dio la causa, a parte il valore dell' idea di Dio nei nostri calcoli, la questione dell' esistenza di Dio non avesse nessuna importanza per lui. « Certo, certo — disse il professor James, — ma io non consideravo questo lato della questione, pensavo solo alla nostra idea ». La scelta, dunque, del punto di vista soggettivo era deliberata, e francamente arbitraria; non mirava ad escludere la possibilità o la legittimità dell' atteggiamento obiettivo. E la ragione ideale per deliberatamente ignorare in questa guisa il modo realistico di pensare, pur ammettendo ch' esso rappresenta la situazione vera, suppongo che fosse la considerazione che quello che è suscettibile di venir verificato è sempre qualche ulteriore effetto degli oggetti reali; cosí che ad interpretare e predire la nostra esperienza personale è pertinente solo l' ipotesi degli oggetti, mentre gli oggetti stessi, salvo in quanto rappresentati, sono inutili, e inaccessibili. Il caso, se m' è lecito adattare un paragone di Russell stesso, è come se possedessimo un catalogo della biblioteca di Alessandria, i cui libri sono andati perduti per sempre; sarebbe solo nel catalogo che potremmo effettivamente verificare la loro esistenza e il loro carattere, benché indubbiamente potremmo, per qualche gratuito volo della fantasia, continuare a pensare ai libri non meno che a quelli fra i titoli del catalogo che soli potrebbero apparirci nella nostra esperienza. Il pragmatismo, esaminato da questo lato, sembrerebbe allora esprimere una acuta coscienza critica, una specie di volontà di non credere; di non credere, intendo, piú di quanto

sia strettamente necessario per la pratica solipsistica.

Tale fede economica, che capacita l' individuo a dissolvere il duro mondo materiale in un lavoro della mente, mondo che la mente potrebbe assalire mediante una manovra di accerchiamento, era tradizionale nei circoli emersoniani radicali nei quali il pragmatismo germinò. Essa costituisce uno degli approcci al movimento; tuttavia possiamo con relativa sicurezza considerare il trascendentalismo ancestrale dei pragmatisti come qualcosa cui essi hanno voltato la schiena, e che intendono sconfessare. Esso non è destinato a recitare una parte nel risultato definitivo del pragmatismo. Questo risultato promette, al contrario, di essere una specie di realismo materialistico diretto. Che sarebbe, ad esso solo, disdicevole alle tendenze scientifiche della scuola ed al suo temperamento giovane-americano. Né è, la trasformazione, molto difficile da effettuare. Il mondo della pratica solipsistica, se ne rimuoviamo l' io romantico che si supponeva lo evocasse, diventa d' un subito il mondo sensibile; e il problema è solo di trovare, nel mosaico degli oggetti della sensazione, un posto per quelle funzioni cognitive e morali che una volta si supponeva l' anima esercitasse al cospetto di una realtà indipendente. Ma questo problema è precisamente il solo che i pragmatisti si vantino d' aver già risolto; perché hanno dichiarato che la conoscenza non esiste, e che gli oggetti della sensazione (che al principio si chiamavano sentimenti, esperienze, e *verità*) si conoscono o si intendono l' un l' altro quando conducono dall' uno all' altro, quando sono poli, per cosí dire,

nello stesso circuito vitale. L' atto spirituale che si suppone prenda le cose pel proprio oggetto, deve venir convertito in *spirito obiettivo*, vale a dire in relazione dinamica fra cosa e cosa. Il filosofo negherà d'avere qualunque specie di mente diversa da questa, per tema di venirvi di nuovo rinchiuso come un fanciullo scettico e sconsolato; mentreché se v' è pericolo che esista nell' autoconsapevolezza di Dio una qualunque realtà coperta e superflua, nulla sarà piú facile di negare che Dio sia consapevole di sé; perché invero, se non c' è conoscenza in terra, perché dovremmo immaginarci che ve ne sia in cielo? Il psicologismo dal quale i pragmatisti partirono pare cosí tramutarsi, proprio sotto lo sforzo inteso a formularlo pragmaticamente, in qualche cosa che, checché sia, non è certamente psicologismo. Ma il pubblico sbalordito ha ben diritto di chiedersi altresí se sia pragmatismo.

C' è ancora un altro punto cruciale nel pragmatismo sul quale i difensori del sistema sono inclini a passar sopra leggermente, ma che Russell considera (giustamente, direi) di importanza decisiva; e sarebbe il quesito seguente. La descrizione pragmatica della verità mira forse a tutta quanta la conoscenza, o solo ad una determinata qualità di conoscenza? Apparentemente, i pragmatisti piú autorevoli ammettono che mira solo ad una qualità; perché sono due le specie di autoevidenza delle quali, dicono, non si interessa: prima, la relazione dialettica tra essenza e essenza; e seconda, la cognita occorrenza od esperienza dei fatti. Vi sono ovvie ragioni per cui i pragmatisti ritengono che queste due specie di cognizioni, che interessano tanto Russell, non costituiscano un' eccezione degna

di considerazione. Le relazioni dialettiche, essi dicono, sono solo verbali; vale a dire che definiscono oggetti ideali, e in questi casi la certezza non esercita un' azione coercitiva sull' esistenza né tocca affatto il fatto contingente. D' altro canto, le nozioni di certi fatti positivi, come ad esempio le proposizioni *sento dolore* o *m' aspettavo questo dolore che ora giustifica la mia previsione*, benché spesso vere, non sono verità teoriche; non sono opinioni discutibili, ma piuttosto osservazioni immediate. Tuttavia molte di queste nozioni di fatti positivi (o forse tutte, se le esaminassimo scrupolosamente) implicano la veracità della memoria, che è certamente una discutibile sorta di verità; e inoltre la verifica, collaudo pragmatico della verità, sarebbe impossibile da eseguirsi se non si presumesse che la profezia che si vuol verificare non è ricordata veracemente. Come potremmo sapere che la nostra aspettativa s' è o no realizzata, se non sappiamo direttamente d' aver coltivato tale aspettativa? Ma se conosciamo la nostra passata esperienza direttamente — e cioé, non solo se la conoscevamo quando presente, ma se sappiamo adesso che cosa sia stata, e in qual modo abbia portato al presente, — allora disponiamo di una dose di conoscenza sufficientissima a edificare un tollerabile sistema dell' universo senza invocare affatto la verifica o la *verità* pragmatica. Non sono mai stato capace di scoprire se, parlando di quella percezione del fatto che non è *verità* ma è il fatto in sé, i pragmatisti intendano qualunque nozione non considerata singolarmente, o tutta quanta la serie di queste nozioni. Nel secondo caso tutta la realtà passata potrebbe, come nella filosofia di Bergson, costantemente giacer aperta

all' intuizione ritenitiva, una forma di conoscenza che si libra molto al disopra di qualunque metodo pragmatico o di qualunque *verità* pragmatica. Diresti, invero, che la storia della conoscenza almeno personale fosse comunemente considerata dai pragmatisti come acquisita, come una base su cui innalzare il loro metodo. La loro prontezza nell' adottare un cosí capitale assunto è parte dei beni che hanno ereditato dall' idealismo romantico. Agli occhi dell' idealista romantico la scienza e la teologia sono favole che dovrebbero venir ridotte ad un equivalente empirico nella sua esperienza personale; ma la favola della sua esperienza personale è una leggenda sacrosanta, l' unica convinzione preziosa del suo cuore romantico, che sarebbe spietato mettere in discussione. Tuttavia qui abbiamo una specie di verità assunta che non può venir ridotta al suo significato pragmatico, perché dev' essere letteralmente vera per far sí che il significato pragmatico di altre opinioni possa venir comunque concepito o vagliato.

Ora, se ammettiamo che la teoria pragmatica della verità non riguarda la nostra conoscenza né dei fatti positivi né delle necessarie implicazioni delle idee, sorge la questione: a quale altra superstite specie di conoscenza si può riferire la teoria pragmatica? Semplicemente, risponde Russell, «a quelle ipotesi funzionanti» alle quali «le persone prudenti riconoscono solo un basso grado di plausibilità». Perché «abbiamo differenti opinioni con svariatissimi gradi di convinzione. Talune, come l' opinione che io stia seduto, o che due e due faccian quattro, possono esser messe in dubbio da pochi, all' infuori di chi abbia praticato a

lungo con la filosofia. Cotali opinioni sono cosí ferme che a quei non-filosofi che le negano vien riservato il manicomio. Altre opinioni, come ad esempio i fatti storici, sono meno ferme... Le opinioni concernenti il futuro, come quella che il sole si alzerà domani e che i treni saranno a un dipresso in orario, possono reggersi su convinzioni quasi altrettanto ferme come quella che regge le opinioni sul passato. Le leggi scientifiche in generale sono credute meno fermamente... Finalmente le opinioni filosofiche occuperanno, per i piú, un livello ancora piú basso, dato che le loro opposte son suscettibili di generar dubbio. L' opinione, dunque, è una questione di grado. Parlare di opinione, di non credere, di dubitare, di sospendere un giudizio, quasi fossero queste le sole possibilità aperte, è come se volessimo indurre dalla lettura del termometro che il grado di calore del sangue, dell' estate, dei climi temperati o del gelo siano le sole temperature possibili». Le opinioni che richiedono di essere confermate dall' esperienza futura, o che effettivamente si riferiscono ad essa, sono evidentemente solo presunzioni; è solo alla verità delle presunzioni che la logica empirica si riferisce, e solo fino a quando rimangono presunzioni. Le presunzioni possono reggersi su svariatissimi gradi di certezza, e tuttavia è lecito, in mancanza di una piú forte controproposta, agire in base ad esse; come la fede reciproca tra due amanti, o il fervore dei credenti troppo entusiastici può salire al grado di calore del sangue e discendere a ghiaccio l' attimo seguente, senza che avvenga alcun mutamento fuorché nella volontà di credere. La verità di tali presunzioni, quale che possa esserne il fondamento, di-

pende invero dalla plausibilità che esse possano (o piuttosto, dalla plausibilità che il corso generale degli eventi possa) condurre alle ulteriori cose presunte; perché queste sono le cose alle quali le presunzioni si riferiscono implicitamente.

Accade talora, tuttavia, che le presunzioni (essendo fondate sul complesso di ciechi istinti piuttosto che su singole osservazioni ripetute) vengano espresse nella conoscenza da qualche simbolo, o mito; come ad esempio quando si dice che si crede nella propria fortuna; la presunzione in questo caso concerne qualche futuro evento lieto desiderato, ma nella nebbia verbale ed emotiva in cui è avviluppata, essa non svela il proprio carico pragmatico; ed ecco che sorge un'entità metafisica, chiamata fortuna, nella quale taluno può figurarsi di credere piú che in una data carriera che gli sia eventualmente aperta. Ora poiché questa entità, la fortuna, è una mera parola, la fede in essa, per esser tampoco giustificata, deve riferirsi ai fatti concreti che la parola rappresenta. La fede nella fortuna dev'essere pragmatica per forza, ma solo perché la fede in un'entità di questo genere non è affatto né necessaria né filosofica. Lo stesso dicasi delle ipotesi funzionanti, quando non sono altro che ipotesi funzionanti; perché su questo punto c'è un po' di confusione. Che un'idea sia un'ipotesi funzionante soltanto, o un'anticipazione di temi aperti ad una eventuale ispezione, non sempre può risultar chiaro. Cosí la teoria degli atomi, nel senso in cui i piú dei filosofi la considerano oggidí, sembra essere una ipotesi funzionante soltanto; perché essi non credono fermamente che vi siano degli atomi, ma nella loro ignoranza della sua precisa composizione tro-

vano conveniente parlare della materia come se fosse composta di molecole indistruttibili. Ma per Democrito e per molti scienziati moderni la teoria degli atomi non è un' ipotesi funzionante soltanto; non la considerano come un comodo espediente, ma come un' anticipazione probabile, se non sicura, di ciò che l' ispezione, se potesse spingersi cosí lontano, scoprirebbe in merito al fatto: in altre parole, credono che la teoria atomica sia vera. Se hanno ragione, la validità di essa non sarebbe quella della *verità* pragmatica, ma quella del *fatto* pragmatico; perché sarebbe una veduta, quale la memoria o la intuizione o la sensazione potrebbero fornirci, di oggetti sperimentati, nelle loro relazioni sperimentate; sarebbe la comunicazione, che riceviamo in un sogno momentaneo, di ciò che rappresenterebbe l' esperienza di un osservatore universale. Sarebbe la conoscenza della realtà nel senso bergsoniano. La *verità* pragmatica, al contrario, è la giustificazione relativa e provvisoria della finzione; e il pragmatismo non è affatto una teoria della verità, ma una teoria della teoria, quando la teoria è strumentale.

Perché anche la teoria ha piú d' un significato. Può significare quella veduta simbolica, o di scorcio, quell' ipotesi funzionante che la piena e vera conoscenza può render nulla; o può appunto significare questa vera e piena conoscenza, la rassegna sintetica, cioé, degli oggetti dell' esperienza nel loro carattere sperimentale. L' algebra e la lingua sono teoretiche nel primo senso, come quando si crede nella propria fortuna; l' immaginazione storica e scientifica sono teoretiche nel secondo senso, quando raccolgono insieme oggetti dell' esperienza senza travisarli. Ma è solo alla prima specie di teoria che

il pragmatismo può ragionevolmente esser applicato; applicarlo anche alla seconda equivarrebbe a rintanarsi in quell' estremo soggettivismo che i caporioni del pragmatismo hanno cosí calorosamente sconfessato. Ne risulta, dunque, che è solo quando una teoria è dichiaratamente irreale, e non pretende d' essere creduta, che il suo valore è pragmatico; poiché in questo caso la fede passa consapevolmente dai simboli usati ai fatti eventuali in cui il simbolismo termina, e che esso rappresenta.

Può sembrar strano che una definizione della verità debba fondarsi sulla considerazione di quelle idee sole la cui verità non vien richiesta da nessun critico, come quelle dei miti religiosi, per esempio, o del meccanismo grafico e verbale della scienza. Eppure il fatto è patente, e se lo considerassimo filosoficamente, potrebbe non risultare inesplicabile. Per lungo tempo la teologia ha applicato il nome verità preminentemente alla finzione. Quando per la prima volta i pragmatisti ebbero un barlume della convinzione che non esiste alcuna verità eterna o assoluta, ciò ch' essi in realtà pensavano era che è follia in questo mutevole mondo affidarsi ad un credo definitivo e inflessibile. Bisognava, visto che non si poteva fare di piú, accettare la ricerca, invece del possesso, della verità. Ma è caratteristico del Protestantesimo che, mentre abbandona tante cose, trasferisce alle rimanenti il prestigio e sovente il nome proprio a quelle che ha abbandonato. Di modo che, se non si può piú pretendere la verità o sperare in essa, se ne può trasferire istintivamente il valore e il nome a ciò che deve prenderne il posto: alla spontanea, onesta, variabile convinzione. E le sanzioni di questa convinzione dovrebbero ricer-

carsi non nella realtà obiettiva, dato che era una oziosa illusione immaginarsi che si potesse mai arrivare a questa, ma negli sviluppi della convinzione stessa, e nella prospera ventura dell' anima, cosí coraggiosa nella sua sicurezza di sé e cosí modesta nei suoi dogmi.

Anche la scienza è stata spesso identificata non alla conoscenza che gli scienziati possiedono, ma al linguaggio che usano. Se scienza significasse conoscenza, la scienza di Darwin, per esempio, starebbe tutta nelle sue osservazioni sulle piante e sugli animali, e nei suoi pensieri circa i probabili antenati della razza umana: tutta conoscenza di fatti esistenti o possibili. Non sarebbe conoscenza della selezione o della variazione spontanea, termini che sono mere passarelle verbali gettate sui baratri che in questa conoscenza rappresentano le lacune e gli insoluti problemi della scienza. Eppure son proprio questi i termini che sembrano vestire la scienza di paramenti pontificali; a questo modo si scambia il cappuccio per il monaco; e quando un critico penetrante come Henri Poincaré diresse contro i paramenti gli appuntati strali della sua ironia, il pubblico gridò ch'egli preconizzava la bancarotta della scienza; mentreché era solo il linguaggio della scienza ch' egli aveva ridotto al suo valore pragmatico, e ciò a convenienza, ad economia nell' annotare i fatti, e non aveva affatto dubitato della conoscenza positiva e cumulativa dei fatti che la scienza attinge. Un altro segno, incidentale, di questa confusione generale sta nel fatto che un'epistemologia critica com' è il pragmatismo, mentre analizza queste frottole teoricamente scientifiche o teologiche, debba innocentemente supporre di stare analizzan-

do la verità; mentre la sola veduta alla quale esso attribuisce verità è la propria veduta del sistema dei fatti aperti alla possibile esperienza; un sistema che quelle frottole presuppongono e che possono, nei punti accidentalmente nascosti all' umana ispezione, aiutarci in parte a congetturare.

4. - Etica ipostatica

Se Russell, nel suo scritto su « Gli Elementi dell' Etica », avesse mirato a propiziarsi il naturalista ribelle prima di provare a convertirlo, non avrebbe potuto scegliere una piú abile procedura; perché comincia a dirci che « ciò che chiamiamo buona condotta è quella che rappresenta un mezzo utile a raggiungere fini che sono buoni in sé; quindi... lo studio di ciò che è buono o cattivo deve far parte dell' etica ». La proposizione implica due conseguenze: la prima è che l' etica si interessa all' economia di tutti i valori, e non ai beni *morali* soltanto, o al dovere; e la seconda è che i valori possono essere e sono intrinseci ad una grande varietà di cose e di relazioni, le quali tutte è compito della saggezza rispettare e se possibile stabilire. Su questo tema, secondo Russell, il filosofo generale è proclive ad un errore, e il moralista di professione ad un altro. « Il filosofo, mentre lavora alla costruzione d' un sistema, è incline a semplificare i fatti indebitamente... e a deformarli cosí che possano venir tutti dedotti da uno o due princípi generali; il moralista, d' altro canto, interessandosi soprattutto alla condotta, tende a lasciarsi assorbire dai mezzi, a valu-

tare gli atti che gli uomini dovrebbero compire piú che i fini cui gli atti dovrebbero servire... Quindi la maggior parte di ciò che i moralisti valutano in questo mondo dovrebbe venir escluso da qualunque paradiso immaginario, perché quivi non possono trovar posto il disinteresse, la fatica, il coraggio, la compassione... Kant gode la cattiva fama d' esser caduto nei due errori accoppiati; perché ritiene che non esista bene all' infuori della volontà di bene: veduta che semplifica il bene quanto qualunque filosofo potrebbe desiderare, e scambia i mezzi coi fini cosí completamente come qualunque moralista potrebbe propugnare ».

Quelli tra noi che sono ciò che Russell chiama scettici etici, apprezzeranno questo modo di sgombrare il terreno; apre dinanzi a noi la prospettiva di una filosofia morale che dovrebbe stimare i vari valori delle cose note e delle cose immaginate, indicando quali combinazioni di beni siano possibili in un dato sistema razionale e (se l' immaginazione potesse estendersi cosí lontano) quali differenti sistemi razionali sarebbero possibili in luoghi e tempi vicendevolmente abbastanza remoti per non venire in conflitto fisico tra loro. Un' etica di questo genere, poiché esprimerebbe per riflesso i taciti ma effettivi interessi umani, potrebbe avere sugli uomini influenza e autorità: due cose che ad un' etica aliena e dogmatica fanno necessariamente difetto. Ma il compiacimento dello scettico etico è destinato a durar poco. Prima di procedere all' espressione di ideali concreti, Russell ritiene necessario porre un quesito preliminare e totalmente astratto, al quale il suo scritto è principalmente dedicato, e cioè: quale è la definizione giusta del predicato *buono* che

speriamo di poter applicare a questa varietà di cose? E risponde subito, dicendo che il predicato *buono* è indefinibile. Poi dimostra imperativa la risposta, dicendo che le cosidette definizioni — tendenti a descrivere come un bene il piacere, il desiderabile, e simili — non sono definizioni del predicato *buono* ma designazione di cose alle quali il predicato viene applicato da individui diversi tra loro. Il piacere, e i suoi concorrenti, non sono sinonimi della qualità astratta *buono*, ma nomi che indicano classi di fatti concreti ai quali viene attribuita tale qualità. Da questa sia pur corretta ma piuttosto banale osservazione, Russell, come già Moore prima di lui, trae un dogma portentoso. Non essendo capace di definire il bene, lo ipostatizza. «Il bene e il male — dice — sono qualità che appartengono agli oggetti indipendentemente dalle nostre opinioni, esattamente come la forma o tonda o quadra; e quando due individui discordano nel giudicare buona o cattiva una cosa, solo uno dei due può aver ragione, benché possa esser difficilissimo sapere quale dei due». «È impossibile sostenere che per me una cosa dovrebbe esistere per conto suo, se per te non esiste cosí: il sostenerlo significherebbe soltanto che uno di noi due sbaglia, poiché evidentemente tutto o dovrebbe o non dovrebbe esistere». Cosí ci invita a credere che il bene si appiccichi alle cose senza causa o ragione, e senza conformarsi ad alcun principio di distribuzione; che debba esser trovato dove sta, mediante non so quale esplorazione ricettiva in ciascun caso separato; in altre parole, che sia una cosa assoluta, non relativa, una qualità primaria, non secondaria.

Che la qualità *buono* sia indefinibile, è una

asserzione, ed ovvia; ma che la presenza di questa qualità sia incondizionata, è un' altra, e sorprendente. So che la mia logica non è molto precisa né sottile, e vorrei che Russell non m' avesse lasciato libero di scoprire da me il nesso fra queste due proposizioni. Il verde è un predicato indefinibile, e la sua qualità specifica può solo esser data dalla intuizione; ma è una qualità che le cose acquistano sotto certe condizioni, tanto vero che lo stesso filo d' erba, in uno stesso momento, può possederla da un punto di vista e non da un altro. Destra e sinistra sono indefinibili, non possiamo spiegare la differenza fra esse senza enunciarla nella spiegazione; eppure tutto ciò che è a destra non lo è incondizionatamente, ma ovviamente lo è subordinatamente alla condizione che qualcuno faccia fronte in una data direzione; e se nello stesso momento qualcun altro fa fronte nella direzione opposta, ciò che è veramente a destra sarà anche veramente a sinistra. Se Russell pensa che in ciò sia contraddizione, capisco perché l' universo non gli piaccia. Sarebbe, indubbiamente, contraddizione, se insinuassimo che *l'idea* del buono è in qualunque momento o in qualunque relazione *l' idea* del male, o che *l' intuizione* di destra è quella di sinistra, o che *la qualità* del verde è quella del giallo; queste essenze decorporizzate sono fissate dall' intenzione che le seleziona, e in questo regno ideale esse non possono aver relazioni all' infuori di quelle dialettiche implicite nella loro natura, e queste relazioni esse devono sempre conservare. Ma la contraddizione scompare quando, invece di considerare le qualità in sé, consideriamo le cose di cui sono aspetti; perché le qualità delle cose non sono convogliate implicita-

mente, ma congiunte irrazionalmente dalla natura a piacer suo; e la stessa cosa può essere, ed è, a un tempo gialla e verde, a sinistra e a destra, buona e cattiva, plurima ed una, grande e piccola; e quale che sia il paradosso verbale implicito in questo modo di parlare (perché dal punto di vista della natura è abbastanza naturale), esso era stato discusso e perfettamente spiegato fin dal tempo di Platone, il quale lamentava che la gente dovesse ancora sollevare una difficoltà cosí trita e sballata (1). Invero, mentre un quadrato è sempre un quadrato, e

---

(1) PLATONE, *Philebus*, (14, D) - L'elemento dialettico di questo dialogo è evidentemente la base scelta dall'etica di Russell, come da quella di Moore; ma essi non hanno adottato gli altri elementi di esso, intendo il politico e il teologico. Quanto al primo, Platone concepisce dovunque il bene come l'eleggibile in vita, e lo riferisce all'umana natura e alla ricerca della felicità, quella felicità che Russell, in un momento di fretta, dice che è solo un nome che certuni preferiscono dare al piacere. Cosí nel *Philebus* (11, D) Platone definisce il bene perseguito « uno stato e disposizione d'animo che ha la proprietà di rendere felice l'uomo »; e piú oltre (66, D) deduce la conclusione che il discernimento interiore è, « come elemento di vita », meglio del piacere. Quanto all'elemento teologico, Platone, ipostatizzando il bene, non lo ipostatizza come bene, ma come causa o potenza, che è, a mio parere, la sola categoria che giustifichi l' ipostasi e la implichi logicamente; perché se le cose hanno un fondamento qualunque, questo deve esistere prima di esse e dopo di esse. Quindi tutto lo schema platonico e cristiano, dichiarando il bene indipendente dalla volontà e dall'opinione individuale, non lo dichiara per nulla indipendente dalla natura in generale e dall'umana natura in particolare; perché tutte le cose son state create con un'ingenita predisposizione verso il bene creativo, e sono incapaci di trovare felicità altrove che nel bene creativo. L'obbligazione, in questo sistema, rimane interna e vitale. Platone attribuisce al cosmo una singola direzione vitale e una singola fonte morale. Questo è che determina e restringe il raggio d'azione del bene vero; perché il bene vero è quello che importa alla natura. Platone non sarebbe stato un moralista dogmatico se non fosse stato teista.

un circolo sempre un circolo, un solido cilindrico, per esempio, può, a seconda dei casi, apparire come una figura piana o tonda o quadrata o rettangolare.

Ma forse ciò che ispira questa ipostasi del bene è piuttosto il fatto che quello che altri giudica buono, o che noi stessi in un dato umore abbiamo giudicato buono, in un altro umore lo dichiariamo cattivo; e lungi dal derivare da queste diversità d' esperienza che il bene presente corrisponde ad uno stato d' animo o all' interesse, e ne dipende, Russell e Moore deducono invece che la presenza del bene deve essere indipendente da tutti gli interessi, atteggiamenti ed opinioni. Immaginano che la verità di una proposizione che attribuisce ad un oggetto una certa qualità relativa contraddica la verità di un' altra proposizione che attribuisce allo stesso oggetto la qualità relativa opposta. Cosí, se un individuo nel nostro emisfero e un individuo agli antipodi assegnano lo stesso predicato a due direzioni opposte, « solo uno dei due può aver ragione, sebbene sia difficilissimo dire quale dei due ».

Per difendere la primitiva innocenza di questo stato mentale, Russell, per quanto m' è dato di vedere, si vale di una sola argomentazione, e di una analogia. L' argomentazione è che « se non fosse cosí, non potremmo discutere coi nostri simili su ciò che è giusto o no ». « Noi riteniamo effettivamente che quando un individuo approva un atto che un altro disapprova, uno dei due si sbaglia; mentre ciò non avverrebbe se si trattasse non di atti ma solo di emozioni. Se a Tizio piaccion le ostriche e dispiacciono a Caio, non diciamo che uno dei due si sbaglia ». In altre parole, dobbiamo conservare i nostri pregiudizi, per quanto assurdi, solo

per tema che possa diventare inutile leticare al loro riguardo! Veramente la società riunita attorno al tavolo della discussione ha i suoi idoli, non meno che la caverna e il teatro. L'analogia, poi, che viene a fare da baluardo a questa singolare argomentazione, è quella esistente tra l'appropriatezza etica e la verità fisica e logica. Una proposizione etica può essere corretta o scorretta, in un senso che giustifichi la discussione, quando riflette ciò che è buono come un mezzo, vale a dire quando non è intrinsecamente etica, ma tratta di cause ed effetti, o di dati positivi e di necessità. Ma parlare della verità di un bene supremo equivarrebbe ad una falsa impostazione di termini; un bene supremo è scelto, trovato, perseguito, ma mai opinato. Le intuizioni definitive su cui l'etica posa non sono suscettibili di discussione, perché non sono opinioni che azzardiamo, ma preferenze che sentiamo; e sentirle non può essere questione di correttezza o di scorrettezza. Possiamo asserire queste preferenze calorosamente o con mite ragionevolezza, e possiamo essere piú o meno incapaci di simpatizzare con le preferenze altrui; sulle ostriche possiamo essere tolleranti, come Russell, e intolleranti sul carattere; ma ciò è già un grande progresso di chiarificazione, dacché la maggioranza dell'umanità ha considerato come odioso chiunque indulgesse alla propria preferenza per la carne di maiale o pei fagioli, o per le cosce di ranocchio, o avesse una debolezza per checché fosse dichiarato « contro natura »; perché son le cose appunto che offendono gli istinti animali degli uomini, che le nature intense hanno sempre giudicate, intrinsecamente e per eccellenza, abominazioni.

Non son sicuro se Russell creda di essersi sbarazzato di questa veduta là dove discute la proposizione che il bene corrisponda al desiderio, e la confuta dicendo che «è comunemente ammesso che esistano cattivi desideri; e quando si parla di cattivi desideri in genere, la parola desiderio pare assumere un cattivo significato». I piú indubbiamente chiamano cattivi i desideri che son contrari ai propri, e cattivi gli oggetti dei quali senton disgusto anche se altri li brama. Questa debolezza umana, comunque, non costituisce un' autorità cosí alta da meritare che il filosofo le si appelli, essendo troppo simile all' atteggiamento di quella signora tedesca che diceva che gli Inglesi chiamavano *bread* un certo oggetto, e i Francesi *pain*, mentre in realtà si chiamava *Brot*. La filosofia scolastica, allo scopo di affermarsi, è proclive a questo genere di asserzioni, e Russell, pur ammettendo candidamente che vi sono certe divergenze d' opinione sul bene e sul male, sarebbe lieto di poterle ridurre ai minimi termini, e crede di riuscirvi quando presume che i pregiudizi dei suoi lettori coincidano coi suoi; come se l' unanimità costituzionale di tutti gli animali umani, supponendo che esista, potesse dimostrare che il bene ch' essi concordano nel riconoscere è indipendente dalla loro costituzione.

In un senso di poco peggiore, comunque, possiamo ammettere che questi sono desideri di cose cattive, poiché il desiderio e la volontà, nel senso psicologico appropriato di queste parole, sono fasi incidentali della conoscenza, che esprimono ma non costituiscono quelle relazioni naturali che rendono buona una cosa agli occhi altrui. Inoltre le parole desiderio e volontà sono spesso usate, in un senso

mitico o trascendentale, per esprimere quegli istinti o disposizioni naturali che costituiscono unità morali e vitali. È con riferimento a questi interessi costituzionali che le cose son buone o cattive, *in realtà;* interessi che possono non essere bene rappresentati da un desiderio consapevole incidentale. Indubbiamente un desiderio, per quanto capriccioso, rappresenta qualche interesse parziale o momentaneo che presta al proprio oggetto un certo valore reale ed inalienabile; però se consideriamo, come facciamo nella società umana, gli interessi degli uomini, degli uomini, intendo, che la riflessione e i propositi hanno elevato piú o meno alla ideale dignità di individui, allora i capricci e le passioni effimere possono bensí avere oggetti cattivi, ed essere cattivi in sé, in quanto deturpano i piú comprensivi interessi dell' anima che li coltiva. Il cibo e il veleno sono tali solo relativamente, e per taluni corpi particolari; e la stessa cosa materiale può contemporaneamente esser cibo e veleno; il fanciullo, e magari il dottore, possono facilmente scambiare l' uno per l' altro. Pel sistema umano il whisky è piú intossicante in sé, senza riferimento ad alcun animale, quasi che fosse esso, il whisky, saturo di un tossico che lo mantiene in uno stato di ebrietà al fondo della sua bottiglia! Ed è proprio a questo modo che Russel e Moore concepiscono le cose esser buone o cattive. Sono le vedute come queste, piuttostoché la veduta naturalistica, che rendono impossibile nell' etica il ragionamento e l' autocritica; perché i cattivi desideri, e le opinioni false nel loro valore, sono concepibili solo in quanto si disponga di un punto di riferimento o di un criterio utili a comprovarli tali. Se non si ammettessero utili i

punti di riferimento o i criteri, null' altro che la pressione fisica potrebbe dare ad un' asserzione relativa ai valori maggior forza che ad un' altra. Il moralista che alza la voce ha senza dubbio il suo posto al sole, ma non in filosofia.

Che il bene non sia una qualità primaria o intrinseca, ma relativa ed avventizia, è chiaramente svelato dal modo stesso d' argomentare che Russell sceglie ogni qualvolta attacca qualche questione etica concreta. Per esempio, per dimostrare che il bene non è il piacere, non può dichiaratamente fare altro che appellarsi « a giudizi etici nei quali quasi ognuno è pronto a concordare ». Ripete, infatti, il ragionamento di Platone circa la vita dell' ostrica, la quale ha il piacere ma non la conoscenza: « Provate a immaginarvi questo piacere privo di mente, intenso e prolungato quanto vi pare; lo sceglieresti? È un bene vostro? ». Qui lo scrittore s' aspetta che il lettore inglese, al pari del timido giovanetto di Platone, risponda istintivamente di no. È un *argumentum ad hominem* (e in etica non può esservi altro ragionamento che questo); ma colui che dà la risposta voluta la dà non perché la risposta sia autoevidente, il che non è, ma perché egli appartiene alla voluta specie di individuo. Si adonta al pensiero di essere come l' ostrica. Eppure il piacere senza varietà, senza memoria né riflessione; senza la fastidiosa interpolazione di immagini arbitrarie, é proprio quello che il mistico, il libidinoso, e forse l' ostrica, giudicano un bene. Le idee, alla loro origine, sono probabilmente segnali d' allarme; e il pericolo che segnalavano al principio continua in qualche misura ad aleggiare attorno ad esse, e fa sí che piú di un' anima, assai piú profonda di quella del

giovinetto Protarco o del lettore inglese, desideri che esse svaniscano completamente. Un cosí radicale edonismo è invero inumano; mina tutte le ambizioni convenzionali e non è un possibile fondamento per la vita artistica o politica. Ma questo è tutto ciò che possiam dire contro di esso. Il nostro senso di umanità, benché incapace di perseguire le innumerevoli specie di piacere che possono venir perseguite nel mondo, non le può annullare. L'impossibilità, sotto la quale la gente si travaglia, di ritenersi soddisfatta di avere per obbiettivo il piacere puro, è dovuta a difetto d'immaginazione, o piuttosto al fatto che gli uomini sono dominati da un'immaginazione che è esclusivamente umana.

L'estraniamento di Russell dalla realtà riappare nel suo trattamento dell'egoismo, e piú di tutto nel suo libro intitolato *La Religione dell' Uomo Libero*. L'egoismo, egli pensa, è insostenibile perché «se ho ragione di pensare che il mio bene sia il solo bene, allora chiunque altro sbaglia se non ammette che il mio bene, e non il suo, sia il solo bene». «Per molti... sarebbe meglio che i desideri di due individui vengano soddisfatti, anziché il desiderio d'uno solo... Allora ciò che è bene non è bene *per me* o *per te*, ma è semplicemente il bene». «È invero cosí evidente che è meglio procurare un maggior bene per A che un minor bene per B, che è difficile trovare un principio piú evidente che lo provi. E se per caso A è qualcun altro e B son io, ciò non altera la questione, poiché non importa alla questione generale sapere chi A e B possano essere». Alla questione, come il logico afferma dopo aver trasformato gli uomini in lettere, certamente non importa; ma importa bensí al caso

come sorge in natura. Se due beni sono in certo modo giustamente dichiarati ugualmente buoni, nessuna circostanza può renderne uno migliore dell' altro. E se il *locus* in cui il bene deve sorgere è in qualche modo dichiarato indifferente, sarà certo indifferente che il bene sorga in me piuttosto che in te. Ma come emettere questi due pronunciamenti? In pratica, i valori non possono compararsi salvo che rappresentati o funzionanti nella immaginazione individuale: poiché non potremmo concepire che un bene alieno *sia* un bene (come Russell non può concepire che la vita dell' ostrica in estasi sia un bene) se non abbiamo simpatia personale per esso; e sul grado di simpatia che sentissimo nel rappresentarci a questo modo il bene alieno, poserebbe la nostra convinzione che esso sia veramente pregevole al confronto dell' altro bene nostro. La voce della ragione, urgendoci a preferire il bene maggiore astraendo dalla persona che debba goderne, è anch' essa null' altro che la voce della simpatia, la quale porta vividamente innanzi a noi *sub specie boni* una remota esistenza. La capacità di sentire questa simpatia misura la capacità dell' individuo a riconoscere il dovere, e quindi, in un senso morale, ad osservarlo. Indubbiamente è concepibile che tutte le volontà dovrebbero collaborare insieme, e che la natura dovrebbe essere governata magicamente da una simpatia esatta e universale; ma questa situazione, prima di venir concepita o giudicata per un ideale autoritario, deve effettivamente esser raggiunta almeno in parte. Le tigri non possono considerarla come un ideale autoritario, perché sopprimerebbe il tragico bene che si chiama ferocia e che è, ai loro occhi, la massima gloria dell' uni-

verso. Quindi l'inerzia della natura, la ferocia delle belve, l' ottimismo del mistico e l' egoismo degli uomini e delle nazioni sono tutte cose che devono venir accettate come condizionanti i beni peculiari, essenzialmente innumerevoli, che esse possono generare. È una veemenza fuor di luogo chiamarle intrinsecamente detestabili perché non generano o non riconoscono (e non possono) i beni che apprezziamo.

Nel mondo reale gli individui non sono degli io astratti come A e B, sí che beneficare l' uno è altrettanto bene come beneficare l' altro. Gli io astratti, anzi, non potrebbero nemmeno venir beneficati, perché è impossibile modificarli, quand' anche fossero in qualche modo distinguibili. Essi porterebbero con sé, ovunque andassero, il proprio inalienabile carico di valori, costituito dalle qualità, o dagli oggetti distribuiti tra di essi. Ma è perfettamente vano, ed artificiale, immaginare beni differenti sottoposti a carichi cosí assoluti e comparabili; e l' egoismo non è quella cosa sottile e confutabile che Russell ne fa. L' egoismo, considerato come una dottrina, ritiene che un dato individuo, e quelli affini a lui, sono qualitativamente migliori degli altri; che le cose che i primi apprezzano sono intrinsecamente migliori di quelle apprezzate dagli altri; e che quindi non è ingiusto trattare come supremi gli interessi dei primi. L' ingiustizia starebbe piuttosto nel non trattare disugualmente cose cosí disuguali. Un cotal modo di sentire può, a seconda dei casi, divertire o indignare l' osservatore imparziale; ma secondo Russell può essere assolutamente giusto in tutti i casi. La confutazione ch' egli fa dell' egoismo non dissuaderebbe un fanatico dallo sterminare tutti

i suoi nemici con la coscienza netta; non farebbe che incoraggiarlo ad asserire che ciò ch' egli sta forsennatamente compiendo è il bene assoluto. Certo questi tipi di coscienziosi tiranni sarebbero infelici essi stessi, e si vedrebbero costretti a gravi sacrifici; ma ciò non farebbe che estendere, per cosí dire, il pernicioso egoismo di quella parte del loro essere alla quale essi hanno permesso di usurpare un impero universale. Il postumo sapor amaro dell' intolleranza e dell' automutilazione non è assente dall' etica di Russell e di Moore; e si trema a pensare ciò che potrà diventare sulle labbra dei loro discepoli. L' intolleranza è in sé una forma di egoismo; e condannare l' egoismo con intolleranza significa condividerlo.

Non posso astenermi dal pensare che se per buona ventura dovesse prevalere una consapevolezza della relatività dei valori, essa tenderebbe a render gli uomini piú veramente socievoli di quanto non possa renderli l' opinione che le cose abbiano un valore intrinseco e invariabile, quale che sia l'atteggiamento che uno di essi potrebbe assumere al riguardo di questi valori. Se dicessimo che i beni, e la giusta distribuzione dei beni, son relativi alle nature specifiche, la guerra morale continuerebbe, sí, ma non con frecce avvelenate. Si verrebbe a riconoscere al nostro intimo senso della giustizia un' autorità solo relativa; e se il conformarci ad essa costituirebbe il nostro massimo dovere, dovremmo tuttavia assumere, di fronte a quelli le cui mire sono incompatibili con essa, semplicemente quell' atteggiamento che adottiamo di fronte a cose che sono fisicamente scomode, e rinunciare ad insultarli quasi che fossero moralmente vili o logicamente spre-

gevoli. Fuor dal recinto della vera unanimità, il solo altruismo possibile è la cavalleria: un riconoscimento del diritto che i nostri nemici hanno di combattere contro di noi. Cavalleria che è stata lungamente praticata su campi di battaglia senza peraltro abolire le cause di guerra, ma potrebbe concepibilmente venir estesa a tutti i conflitti umani, e magari ai conflitti degli elementi. Il governo, l' ipnotismo, persino la chirurgia, sono tutte attività che possono venir esercitate senza ricorrere ad esorcismi o ad anatemi. Quando un tale ha deciso di seguire una data linea d' azione, è vano ricorrere ad espletivi per dichiarare che egli è sicuro di aver scelto la linea che è assolutamente giusta. Il suo dogma morale esprime la sua propria origine naturale tanto piú chiaramente quanto piú clamorosamente è proclamato; e l' assolutismo etico, essendo una smorfia mentale della passione, confuta quel che dice mostrandosi com' è. Piú dolce e profonda, a mio modo di vedere, è la filosofia di Omero, da ogni verso del quale sembra spirare la convinzione che ciò che è bello e prezioso non per questo ha diritto alla esistenza; nulla ha questo diritto; né ci è lecito condannare in modo assoluto forza alcuna, umana o divina, che distrugga ciò che è bello e prezioso, poiché ha indubbiamente essa stessa qualcosa di bello o di prezioso da conquistare.

Le conseguenze dell' ipostasi del bene non sono meno interessanti delle sue cause. Se il bene fosse indipendente dalla natura, potrebbe ancora essere concepito come rispondente alla natura, quasi che ne fosse il creatore o il motore; ma Russell non è teista alla maniera di Socrate: il suo bene non è una potenza. E se lo rappresentasse come tale, nem-

meno questo gioverebbe a lungo alla sua causa; perché un ideale ipostatizzato in una causa attinge solo una mitica indipendenza. La minima critica svela che sono le leggi naturali, le specie zoologiche e gli ideali umani, che sono stati proiettati nell' empireo; e non fa meraviglia che il bene debba attrarre il mondo se nel mondo il bene è, per definizione, qualunque cosa cui il mondo miri. L'ipostasi compiuta da Russell è piú seria, e quindi piú paradossale. Se la intendo bene, può esprimersi come segue: nel regno delle essenze eterne, prima che qualcosa esista, sono alcune essenze che possiedono questa rimarchevole proprietà, che dovrebbero esistere, o almeno che, se qualcosa esiste, questo qualcosa dovrebbe conformarsi ad esse. Ciò che esiste, comunque, è sordo a questo accento morale posto sull' eterno; la natura esiste per nessuna ragione; e invero perché dovrebbe aver subordinato la propria arbitrarietà a un bene che è non meno arbitrario? Questo bene, comunque, è in qualche modo buono nullameno; cosí che è male non ubbidirgli. Il mondo è, in principio, totalmente depravato; ma poiché il bene non è una potenza, non v' è nessuna potenza capace di redimere il mondo. I santi sono quelli che, imitando l' impotente dogmatismo superno, e disprezzando le loro peccaminose propensità naturali, insistono ad asserire che certe cose sono in sé buone ed altre cattive, e dichiarano detestabile ogni altro santo che dogmatizzi altrimenti. In questo sistema il Dio calvinistico ha perduto la sua funzione creativa e punitiva, ma continua a decretare, senza fondamento, ciò che è bene e ciò che è male, e ad amare l' uno e ad odiare l' altro con amore e odio infiniti. Nel frattempo il reprobo

non ha bisogno di temere l' inferno nell' altro mondo, ma il probo è certo di trovarlo in questo.

Che dire di questa religione stranamente irreale e stranamente personale? Non è lo spettro del calvinismo, tornato senza un briciolo della sua forza ma con tutto il suo vecchio aspetto di rigore? Forse: ma allora questa religione, perdendo la sua forza, abbandonando i suoi miti le sue minacce e la sua retorica, ha perduto la sua ipocrita santimonia; e nel rattenere il suo rigore ha conservato ciò che la rendeva pateticamente nobile; poiché è una chiara espressione drammatica di quello spirito umano — in questo caso uno spirito purissimo ed eroico — ch' essa con tanta ostinatezza tenta di detronizzare. Dopo tutto l' ipostasi del bene è solo un disgraziato incidente nel corso di una grande realizzazione che mira al discernimento del bene. Mi sono dilungato su questo incidente perché nei circoli accademici sono gli abusi incidentali della vera filosofia che creano le controversie e formano scuole. I sistemi artificiali, anche quando prevalgono, dopo un po' stancano i loro seguaci senza peraltro confutare o convincere gli oppositori; e svaniscono dall' esistenza non già in seguito a confutazione, ma semplicemente in seguito ad una tacita convenzione di ignorare le loro tesi; cosí che il vero discernimento su cui si fondavano vien troppo spesso sepolto sotto le loro rovine. L' ipostasi di termini filosofici è un abuso incidentale e sbrigliato dell'intelletto; sostituisce alle cose i limiti e le distinzioni che le dividono. Cosí la fisica è corrotta della logica, ma la logica che corrompe la fisica forse è sana, e quando è dialettica morale è piú importante della fisica stessa. L' etica di Russell è etica. Ove noi mortali

riuscissimo ad assumere l' atteggiamento morale, vedremmo con certezza come un valore indefinito si aggiunga a talune cose in contrapposto ad altre; vedremmo che queste cose son molte, e che gli aggregati di esse hanno valori che non appartengono alle parti; e che queste cose pregevoli sono assai piú specifiche che il piacere astratto, e assai piú diffuse che la vita di un individuo. Che peccato sarebbe se questa pura moralità, nel partirsi bruscamente dalla terra, di cui potrebbe essere il luminoso satellite, dovesse scoccare per la tangente e perdersi nell'abisso lasciandoci al buio come prima!

INDICE

Introduzione 5
L' atteggiamento intellettuale dell' età presente . 9
Cap. I - Il pensiero americano 37
Cap. II - La filosofia di Henri Bergson . . 191
Cap. III - La filosofia di Bernard Russell . . 249

FINITO DI STAMPARE IL GIORNO
30 MARZO 1939 XVII, PER CONTO
DELLA CASA EDIT. VAL. BOMPIANI,
CON I TIPI DELLA S. A. COOPERAT.
TIPOGRAFICA FASCISTA DEGLI
OPERAI "F. CORRIDONI" - VICENZA

- 67935 -

Lire QUATTORDICI